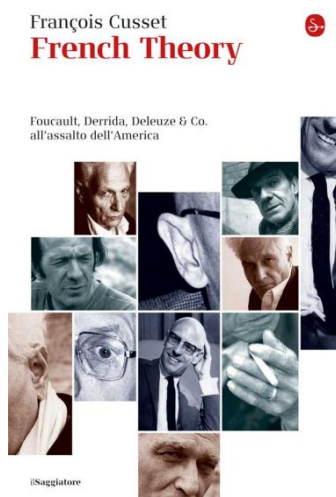


François Cusset
FRENCH THEORY
Foucault, Derrida, Deleuze & co.
all' assalto dell' America



Sapevate che Michel Foucault è stato negli Usa un'icona delle battaglie per i diritti civili, mentre Jacques Derrida diventava una celebrità accademica senza eguali? Che Gilles Deleuze e Felix Guattari hanno ispirato i precursori di Internet e i primi deejay di musica elettronica? E che la fantascienza americana, dal romanzo cyberpunk alla saga di Matrix, ha attinto a piene mani dal pensiero di Jean Baudrillard? Dopo aver incrociato a New York la controcultura dei mitici Seventies, le opere dei filosofi francesi del poststrutturalismo sono entrate nei dipartimenti di letteratura delle università americane e hanno sovvertito tutti i canoni del sapere, abbattendo il muro che separava cultura accademica e cultura pop. Riscoperte e reinterpretate come base teorica per le lotte identitarie di fine secolo, hanno poi fecondato il terreno da cui sono sbocciati i cultural studies, i gender studies e la critica multiculturalista. Decostruzionismo, biopotere, micropolitiche, simulazione: "French Theory" ricostruisce la singolare evoluzione di questo pensiero iconoclasta, accolto con più successo oltreoceano che nella madrepatria. Un passaggio misconosciuto, eppure cruciale, dell'epoca contemporanea che ha mutato il paesaggio intellettuale, culturale e politico degli ultimi decenni.



François Cusset

French Theory

Foucault, Derrida, Deleuze & co.
all' assalto dell' America

Traduzione di Fabio Polidori

il Saggiatore

La Cultura
781

© 2003, 2005 Éditions La Découverte rue Abel-Hovelaque, 9 bis, Paris
© il Saggiatore S.p.A., Milano 2012

www.ilsaggiatore.com (sito & eStore)
Twitter @ilSaggiatoreEd
Facebook il Saggiatore editore

Titolo originale: *French Theory*

ISBN: 9788865762547

French Theory

per C.
a L. e Y.

«La teoria filosofica è una pratica, tanto quanto il suo oggetto. Non è più astratta del suo oggetto. È una pratica dei concetti e va giudicata in funzione delle altre pratiche con le quali interferisce.»

GILLES DELEUZE,
L'immagine-tempo. Cinema 2

Introduzione

L'effetto Sokal

Negli ultimi tre decenni del XX secolo, i nomi di alcuni pensatori francesi hanno acquisito, negli Stati Uniti, un'aura che sino ad allora era riservata esclusivamente agli eroi della mitologia americana o alle star dello *show business*. Se poi si volesse, per gioco, inscenare il mondo intellettuale americano nell'universo del western hollywoodiano, i pensatori francesi, in Francia spesso relegati ai margini, avrebbero senz'altro parti di primo piano. Jacques Derrida potrebbe essere Clint Eastwood, per i suoi ruoli di pioniere solitario, la sua incontestata autorità e la sua chioma da conquistatore. Quasi quasi Jean Baudrillard potrebbe passare per Gregory Peck, miscela di bonomia e di un triste distacco, più la tendenza, comune a entrambi, di non essere mai laddove ci si aspetta di trovarli. Jacques Lacan farebbe la parte di un Robert Mitchum irascibile, data la loro comune inclinazione al lineamento assassino e all'indecidibile ironia. Gilles Deleuze e Félix Guattari, più che gli spaghetti western di Terence Hill e Bud Spencer, evocherebbero la coppia irsuta, stremata ma sublime, di Paul Newman e Robert Redford in *Butch Cassidy*. E Michel Foucault non potrebbe forse comparire come uno Steve McQueen imprevedibile, vista la sua conoscenza della prigione, la sua inquietante risata e la sua indipendenza da franco tiratore, che figura in cima a un simile cast come il beniamino del pubblico? Senza dimenticare Jean-François Lyotard nei panni di Jack Palance, con l'anima dai lineamenti marcati, Louis Althusser in quelli di James Stewart, con il profilo malinconico e, sul versante femminile, Julia Kristeva nei panni di Meryl Streep, madre coraggio o sorella d'esilio, nonché Hélène Cixous in quelli di Faye Dunaway, per la femminilità

non legata ad alcun modello. Western improbabile, dove le scene diventerebbero personaggi che l'astuzia degli indiani farebbe vincere e dove la sudata cavalleria non arriverebbe mai.

In realtà il fatto è che all'inizio degli anni ottanta, dalla musica elettronica alle comunità di internauti, dall'arte concettuale al cinema di massa, appunto, e soprattutto dall'arena universitaria al dibattito politico, questi autori francesi hanno raggiunto negli Stati Uniti un livello di notorietà ufficiale e di influenza sotterranea mai ottenuto in patria. I loro nomi, pur non essendo quelli degli idoli del grande schermo, sono stati altrettanto surcodificati, sono stati gradualmente americanizzati e largamente *defrancesizzati*; nomi diventati oltreoceano inevitabili punti di riferimento, senza che i paesi di provenienza avessero mai rilevato la misura del fenomeno. Salvo in un recente autunno, per un'occasionale controversia di stagione.

All'inizio di ottobre del 1997 la Francia è decisamente sotto i riflettori dei media mondiali. Qualche settimana prima una venerata principessa aveva trovato la morte in un incidente stradale. Alcuni mesi dopo vi si sarebbe svolto, debitamente preparato, l'ultimo torneo del secolo di coppa del mondo di calcio. Nel frattempo, uno di quei dibattiti di idee che dividono regolarmente gli editorialisti riempie, una dopo l'altra, le prime pagine dei giornali e traccia, nel cuore dell'arena mediatico-intellettuale, una linea di demarcazione mobile, un poco obsoleta, di cui erano stati quasi dimenticati i termini. A sollevare l'occasionale dibattito è un libro, *Imposture intellettuali*, pubblicato dalle edizioni Odile Jacob e firmato da due fisici, l'americano Alan Sokal e il belga Jean Bricmont.¹ I due autori analizzano minuziosamente quello che essi chiamano il «gergo» e la «ciarlataneria», la «vera e propria intossicazione da parole» e il «disprezzo, per i fatti e per la logica», da parte di una corrente intellettuale che essi presentano «in mancanza di un termine migliore» come «postmodernismo». Esso è caratterizzato dal «rifiuto più o meno esplicito della tradizione razionalista dell'Illuminismo» e «da un relativismo cognitivo e culturale che considera la scienza alla stregua di una "narrazione" [...] o di una costruzione sociale». I suoi

ispiratori, soprattutto francesi, sono «Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Félix Guattari, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Michel Serres e Paul Virilio»,² ai quali si aggiungeranno, nel susseguirsi delle pagine, i nomi di Jean Baudrillard, Julia Kristeva e Michel Foucault. Sokal e Bricmont denunciano la «manifesta *irrilevanza* della terminologia scientifica» che, di quando in quando, questi autori hanno potuto utilizzare e che li condurrebbe non soltanto alle «confusioni intellettuali» ma anche «all'irrazionalismo e al nichilismo». Essi intendono dunque, come si apprende da una parentesi un po' sbrigativa, «difendere i canoni della razionalità e dell'onestà intellettuale, che sono (o dovrebbero essere) comuni alle scienze esatte e alle scienze umane».³ Sicuri del fatto loro, Sokal e Bricmont vogliono dimostrare, secondo una formula ricorrente, che «il re è nudo»: dalla «nuova religione» della matematica lacaniana sino all'«iperspazio a rifrazione multipla» di Baudrillard, ritengono semplicemente che se questi autori «paiono incomprensibili, è per l'eccellente motivo che non vogliono dire niente».⁴

Esperti e giornali di opinione rispondono in assetto di guerra. Su *Le Monde* Marion Van Renterghem stigmatizza la «vecchia solfa» di una simile «operazione scienziata», cui fa eco Julia Kristeva, secondo la quale questa «impresa intellettuale antifrancese» tradirebbe la «francofobia» suscitata oltreoceano dall'«aura» dei pensatori incriminati.⁵ Sulla loro scia Roger-Pol Droit mette in ridicolo lo «scientificamente corretto» mentre Robert Maggiori, su *Libération*, preferisce richiamarsi ai surrealisti preoccupato di sapere se adesso ci si chiederà «se sia scientificamente legittimo dire che la Terra è blu come un'arancia».⁶ Dal canto suo, Jean-François Kahn mette sullo stesso piano l'«arroganza scienziata» e quella «logorrea intellettualista che, sotto un gergo scientifico, dissimula un vuoto assoluto» con la pretesa che «l'ideologia pre- e postsessantottarda» (nella quale colloca i pensatori in questione) accetti «di fare [il proprio] esame di coscienza».⁷ E mentre Jean-Marie Rouart tesse l'elogio di questa «rinvigorente corrente d'aria fresca» contro la «retorica dello sproloquio»,⁸ l'abituale verve di Angelo Rinaldi mette in ridicolo quei «medici di Molière» che sarebbero i nostri tanto

invidiati pensatori, «sorpresi [qui] con le mani nella marmellata».⁹ Jean-François Revel vomita a sua volta un fiele meno ordinario per attaccare, con più virulenza di quanta non ne avessero sognata Sokal e Bricmont, l'«arroganza postmoderna» che emerge da questo «cumulo di sciocchezze della French Theory», l'arroganza di «reazionari [che hanno] eretto a sistema l'imbroglio»: cancellare le differenze «tra il vero e il falso, tra il bene e il male», secondo l'accusa mossa da Revel a Derrida e Deleuze, equivarrebbe a niente meno che «ricadere nelle concezioni naziste [...] e voltare le spalle a tutte le conquiste della vera sinistra da un secolo a questa parte»,¹⁰ e il medesimo astio permette a uno come Jean-Jacques Salomon, su *Le Monde*, di mettere a confronto senza grandi giri le tesi di Bruno Latour con quelle di Mussolini. Sul versante del *Nouvel Observateur* il tono è più moderato; qui ciascuno approfitta dell'«affare» per schierarsi e per difendere la propria parrocchia: Pascal Bruckner fa l'elogio del saggismo alla francese, che sarebbe incarnato da Baudrillard, contro gli «specialismi gergali dello strutturalismo», mentre Didier Éribon, prendendo a esempio Foucault contro alcuni dei suoi emuli, invita a non confondere il «costruzionismo» ereditato dal pensiero degli autori in questione con la sua deriva «irrazionalista».¹¹ Nel pieno di questo tumulto, passano inosservati due tipi di rilievi. Uno è quello del *Canard enchaîné* che, con il suo tipico tono satirico, suggerisce che gli autori incalzati da Sokal e Bricmont sarebbero negli Stati Uniti «l'equivalente filosofico dei Post-it in cartoleria: pare che li si possa incollare dappertutto»,¹² inconsueta allusione a tutto un apparato americano di citazioni alla moda e di incroci di testi. E altrimenti significativo, ma in maniera quasi altrettanto anodina, è il riconoscere di quando in quando che in Francia le opere in questione sarebbero morte e sepolte. *Marianne* annuncia che «sono oramai finiti i grandi dibattiti del dopoguerra (sic)»,¹³ mentre *Le Monde* si domanda «perché allora pubblicare in Francia [...] un libro di condanna di derive filosofiche che qui non esistono più».¹⁴

Più che le fortune transoceaniche di certo pensiero francese, che di quando in quando vengono riportate sulle nostre riviste nel momento in cui si affronta il riduttivo tema dell'«intellettuale

francese [come] derrata esportabile»,¹⁵ la polemica rivela subito un doppio divario francoamericano. Il primo è un divario che riguarda la storia intellettuale, nei cui termini le battaglie teoriche francesi degli anni settanta, liquidate da lungo tempo in Francia (in nome del nuovo «umanesimo antitotalitario» che ne esce vincitore), infiammano ancora oggi, e da più di vent'anni, le università americane. E come conseguenza del primo divario ne emerge allora un altro, stavolta fra due ambiti del sapere, che spiega come molti osservatori francesi avessero interpretato il pensiero di Sokal e di Bricmont in maniera errata, ossia attraverso le vecchie lenti transoceaniche e come dichiarazione di guerra ai nostri grandi pensatori, nell'incapacità perciò di leggervi i dibattiti intellettuali americani degli ultimi vent'anni; dopo tutto, infatti, Sokal e Bricmont non prendono di mira tanto i pensatori francesi quanto gli universitari americani che, richiamandosi ai francesi, avrebbero secondo loro favorito all'interno dell'università una doppia regressione, identitaria e relativista, secondo quella che è l'analisi del canadese Michel Pierssens.¹⁶ Dietro l'«affaire» si profilano dunque termini di cui i lettori francesi hanno avuto tutt'al più qualche eco indiretta o superficiale, e implicazioni che non sarebbero in grado di decifrare in tutta la loro ampiezza: *cultural studies*, costruzionismo, postumanismo, multiculturalismo, guerra del canone, decostruzione, «politicamente corretto». Queste parole, al di là delle loro risonanze ingannevolmente familiari, sono strettamente connesse al rivolgimento non solo del settore degli studi umanistici ma di tutta l'università americana, rivolgimento che dura oramai da trent'anni. Parole che inoltre rimandano alla problematica articolazione che è andata producendosi, un po' alla volta e attraverso crisi e polemiche, tra gli intellettuali e l'arena politica, tra discorsi e sovversione, ma anche tra nazione e identità. Da una simile evoluzione dipendono oggi, nel bene e nel male, le linee di forza del dibattito intellettuale mondiale; ed essa per contro spiega tanto il nuovo assetto imperialista e neoconservatore del dopo 11 settembre 2001, quanto l'incapacità di opporvisi da parte di una forza di sinistra trasversale. Ecco dunque l'intera posta in gioco di questa curiosa categoria di French Theory, nonché di questo libro: esplorare la genealogia,

politica e intellettuale, insieme agli effetti che giungono sino a noi e ai nostri giorni, di un creativo malinteso fra testi francesi e lettori americani, un malinteso propriamente strutturale nel senso che non rimanda a un'interpretazione scorretta ma alle differenze di organizzazione interna tra l'ambito intellettuale francese e quello americano. Cercheremo anche di evitare un giudizio basato su una «verità» dei testi, preferendo a questa sospetta nozione la fecondità dei qui pro quo e le sorprese della lettura obliqua, o ciò che in un tutt'altro contesto culturale i giapponesi rubricano come «bellezza funzionale» (*Yo no bi*). Ma per comprendere queste divergenze di ambito e il loro ruolo creativo è anzitutto necessario ricordare che prima dell'affare Sokal, che fa emergere più nettamente le sue implicazioni politiche in America, aveva avuto luogo – con molta meno eco in Francia – la «beffa» che porta il medesimo nome.

Nel 1996 lo stesso Alan Sokal aveva infatti sottoposto al comitato editoriale di *Social Text*, la celebre rivista di *cultural studies*,¹⁷ un lungo articolo intitolato «Trasgredire le frontiere: verso un'ermeneutica trasformativa della gravità quantistica». L'articolo – un florilegio di formule pseudoscientifiche e di citazioni realmente tratte dagli autori (sempre principalmente francesi, da Derrida a Kristeva) che egli definisce come appartenenti al «postmodernismo» – rimette in questione in chiave parodistica la realtà fisica e i postulati della scienza. Ma è una parodia che si nasconde dietro un argomento autorevole, una parodia tanto più sconcertante in quanto poggia su autori e concetti oramai da molto tempo celebrati negli Stati Uniti e che la rivista, incapace di stanare le controverità scientifiche di cui Sokal ha infarcito l'articolo, accetta immediatamente per pubblicarla nel suo numero speciale su «la guerra delle scienze».¹⁸ Per dimostrare quelle che a suo giudizio erano le devastazioni del «relativismo cognitivo» ereditato dalla «teoria francese», Sokal forza alcuni paralleli e mette sullo stesso piano l'«uguaglianza» nella teoria degli insiemi e nel femminismo radicale, lo «spostamento» nell'inconscio lacaniano e nella fisica quantistica o, ancora, la «relatività generale» in Einstein e in Derrida; tutto ciò senza che i lettori di *Social Text*, e in primis il suo direttore Andrew Ross, vi avessero trovato alcunché da ridire. Un mese dopo la

pubblicazione dell'articolo, Sokal svelava la beffa sulla rivista *Lingua Franca*: il suo testo altro non era che un *pastiche* destinato a cogliere in flagrante «l'arroganza intellettuale della Teoria: la teoria *letteraria* postmoderna, ovviamente» e a smascherare un'«idiozia che si proclama di sinistra».¹⁹ La polemica conquistò rapidamente la stampa generalista, in un paese in cui capita raramente che quest'ultima dia notizia dei dibattiti intellettuali e, a maggiore ragione, delle dispute universitarie. Il *New York Times* vi dedicò un articolo in prima pagina, riportando bizzarramente come esempi del gergo postmoderno preso di mira da Sokal «parole quali *egemonia* ed *epistemologia*»,²⁰ cui fece seguito una sfilza di articoli dai toni populistici e violentemente antintellettualisti, dal *Boston Globe* al *Los Angeles Times*, che a loro volta attaccarono lo «sproloquio» e il «relativismo» di una «falsa sinistra» universitaria «imbevuta» di riferimenti francesi.²¹ Alcuni tabloid più conservatori, sul tipo del *New York Post*, se la presero con le «maniere afrocentriche» e femministe che pervertirebbero gli studenti e che farebbero perdere «i loro preziosi anni di primo ciclo».²²

Due aspetti specificamente americani di questo *effetto* Sokal sono particolarmente rivelatori. Da una parte le reazioni degli universitari americani presi di mira si fecero rare, come se fossero imbarazzati perché un simile dibattito veniva tradotto nella lingua volgare della stampa generalista, con l'eccezione del provocatorio intervento sul *New York Times* del celebre teorico della letteratura Stanley Fish, nel quale venivano paragonate tra loro «le leggi della scienza» e «le regole del baseball».²³ Dall'altra parte, intellettuali e riviste marxiste diedero prova di una virulenza particolare nel difendere il pedigree politico di Sokal ricordando che aveva insegnato matematica in Nicaragua sotto i sandinisti e negando ai cantori dei *cultural studies* o della decostruzione il diritto di dichiararsi di estrema sinistra (*leftists*), etichetta con la quale peraltro vengono di solito presi in giro dalla destra, ben più di quanto loro stessi non la rivendichino. Dal Brasile all'Italia e dal Giappone alle colonne di *Le Monde* la grande stampa mondiale diede ben presto risonanza ai termini dell'*affaire*, per lo più denunciando lo «scientismo» di Sokal, pur criticando gli eccessi di una «cricca» accademica di cui quasi

tutti i paesi – eccetto la Francia – conoscevano gli equivalenti locali, dato che avevano importato i *cultural studies* o il «costruzionismo» americani. Dal canto suo Bruno Latour, in una parabola rimasta celebre, evocò la visione sokaliana della Francia come di un'«altra Colombia» con i suoi «dealers di droghe pesanti» («derridium e lacanium») che minacciano gli universitari americani di una dipendenza peggiore di quella da crack, sino a far loro dimenticare le «gioie» della vita da campus e la «dose quotidiana di filosofia analitica» che assorbivano prima.²⁴

Ciò che per molti in Francia fu dunque una scoperta – la scoperta di un tessuto intellettuale americano così tanto imbevuto di autori francesi, ma anche la scoperta di quale battaglia fosse in corso per il monopolio simbolico del termine «sinistra» –, l'anno prima negli Stati Uniti era stato soltanto un ulteriore episodio, con giusto un po' più di copertura mediatica, del conflitto che vedeva opporsi da un quarto di secolo «umanisti» e «maestri del sospetto», o «conservatori» e «multiculturalisti», all'interno dell'università e di certi ambienti della società americani. Un epifenomeno, per dirla in breve, in rapporto a una polarità ideologica entrata interamente a far parte dei costumi intellettuali americani, assente però dalla scena francese. Fare la genealogia di una tale polarità richiede di passare in rassegna alcune modalità di lettura americane degli autori francesi in questione, letture che hanno permesso di decontestualizzarli, di appropriarsene, di far loro interpretare un ruolo spesso cruciale all'interno dei dibattiti sociali e politici dell'America contemporanea. Si potrà in tal modo tentare di cogliere attraverso quali «operazioni di selezione e di marchiatura», per usare i termini di Bourdieu,²⁵ alcuni universitari americani – non senza retropensieri carrieristici – hanno potuto trarre da essi le nuove parole d'ordine degli anni ottanta e mobilitare così le loro truppe di fanteria, formate da lettori pronti a scagliarsi sul nemico: il «testo» come prodotto di un «autore» che custodisce un «senso», la falsa neutralità di una Ragione «imperialista», l'«universalismo» in quanto arma dell'Occidente o ancora i «corpus canonici» come forma di colonialismo letterario. Queste parole d'ordine scandirono una radicalizzazione politica dei discorsi universitari, un approccio nel

quale gli autori francesi, per coloro che poterono esserne testimoni, non si riconoscevano veramente. Sono state dunque necessarie numerose operazioni per produrre, a partire dai testi francesi, un nuovo discorso politico. La prima di queste operazioni, una delle più difficili a cogliersi empiricamente, ha poco per volta consentito di riunire in una medesima entità omogenea – un vero e proprio corpus naturalizzato, operatore di connivenza tra i suoi fruitori – la varietà degli autori interessati. Non resta altro che chiamare il *package* finale con il nome di French Theory, in conformità alla definizione apparsa nella seconda metà degli anni settanta, «poststrutturalismo» in termini di storia intellettuale²⁶ o ancora «postmodernismo francese» secondo il termine che più di frequente viene usato dai suoi detrattori. È peraltro interessante osservare che in Francia il culto effimero dei «grandi preti dell'università francese»²⁷ (per certi versi troppo vicini per non essere rubricati sotto la medesima voce) e poi la loro rapida eclissi impedirono di riunirli all'interno di un'unica categoria. Solo un processo di rifiuto, o di contrapposizione frontale, consente di omologarli con una etichettatura, come nel caso della famosa «ermeneutica del sospetto» evocata da Paul Ricœur all'inizio del *Saggio su Freud* o del mito di un «68 pensiero» omogeneo e localizzabile, reso popolare in maniera più polemica da Luc Ferry e Alain Renaut, che annoverarono sotto questo termine gli autori in questione, dei quali denunciarono l'«antiumanismo» e l'«irrazionalismo» quando all'epoca i militanti del maggio facevano assai più riferimento a Marcuse, a Henri Lefebvre o anche a Guy Debord che non a Deleuze, Foucault o Derrida.²⁸

E dunque questa decina di autori, più o meno contemporanei, i cui emuli americani e i cui oppositori francesi si compiacciono di farne una scuola di pensiero, un movimento unificato, non possono a questo punto essere assimilati tra loro se non al prezzo di accostamenti contestabili. Qualche ritornello dell'epoca consente di formare attraverso di loro una comunità esclusivamente negativa: la triplice critica del soggetto, della rappresentazione e della continuità storica, una triplice rilettura di Freud, Nietzsche e Heidegger e la critica della «critica» stessa giacché tutti, a modo loro, interrogano quella tradizione filosofica tedesca. Sarebbe dunque possibile un

accostamento spontaneo tra la «microfisica del potere» foucaultiana, la «disseminazione» delle tracce in Derrida, i «flussi» e le «connessioni» sui piani di immanenza deleuziani e lo «spazio iperreale» della simulazione baudrillardiana; ma soltanto *per difetto*, ossia sulla base del fatto che non è reperibile alcuna filiazione – kantiana, dialettica o fenomenologica – cui ricondurre i loro predecessori. Senza contare che, nel corso degli anni, questi autori furono divisi da un grande numero di dissidi, sia intellettuali che politici. Sarebbe sufficiente citare il dibattito tra Derrida e Foucault su follia e ragione in Descartes, al termine del quale il primo poteva denunciare il «totalitarismo strutturalista» del secondo e questi rimproverare al primo la sua «piccola pedagogia» della «testualizzazione».²⁹ Così come Deleuze, nei confronti del «testualismo» spesso rimproverato alla decostruzione derridiana, ha potuto controbattere che «per quel che mi riguarda, un testo è soltanto un piccolo ingranaggio in una pratica extratestuale».³⁰ Possiamo ricordare anche l'appello di Baudrillard a *Dimenticare Foucault* del 1977, cui l'interessato replicava che «il problema è casomai quello di ricordarmi di Baudrillard».³¹ O evocare le sortite di quest'ultimo, che ha potuto ridicolizzare l'idea di Lyotard secondo la quale «solo il capitale gode» (mentre questi muoveva vigorose accuse contro le tesi di Baudrillard sulla «fine del sociale») e poi criticare ugualmente la «spaventosa versatilità del desiderio in Deleuze».³²

Per raccontare questa avventura americana della teoria francese, piuttosto che forzare la «scatola nera» dei testi si è preferito un approccio che affrontasse la circolazione sociale dei segni, l'uso politico delle citazioni, la produzione culturale dei concetti. Il che tuttavia non toglie che una tale categoria, per esistere, presupponga una certa violenza tassonomica a spese della singolarità sia delle opere che delle loro esplicite divergenze. Anche l'uso che verrà fatto, senza virgolette, del termine di teoria francese rinvia non tanto all'eventuale validità intellettuale di un simile raggruppamento quanto alla sola onnipresenza di queste due parole nell'università americana a partire dalla fine degli anni settanta come sigla di catalogazione, sigillo di una affiliazione, oggetto discorsivo male identificato ma ripreso in coro da migliaia di commentatori. È, prima

di tutto, una maniera di prenderne atto.

Dopo avere radunato gli autori si procede alle operazioni di marchiatura, di riorganizzazione dei concetti, di redistribuzione nell'ambito delle pratiche. È importante passare in rassegna anche queste operazioni, nella loro audacia e in tutta la loro ingegnosità. Sono state tali operazioni ad assegnare infatti a quei testi un valore di uso politico specificamente americano, talvolta anche a reinventare – a seconda delle riletture critiche o dei controsensi produttivi – opere che in Francia non erano mai uscite dal loro guscio editoriale, nonché ad allestire in terra americana un luogo di accoglienza originale per opere che per nessun motivo avrebbero dovuto essere lette da un pubblico più vasto di quello francese. Come in effetti accadde: sino a infiltrare tracce di sé nei recessi più imprevedibili dell'industria culturale dominante, dalla musica elettronica alla fantascienza hollywoodiana, dalla pop art al romanzo *cyberpunk*; sino a cospargere di allusioni alle tesi in esse contenute o ai loro autori i riferimenti soggettivi e i codici conversazionali tipici di certi ambienti, disseminandoli poco per volta nelle pieghe di una cultura labile, mutevole, totalmente in preda alle leggi del mercato.

In condizioni di isolamento come quelle dell'università negli Stati Uniti, l'analisi di un fenomeno di transfert intellettuale principalmente universitario non impedisce in realtà di andare a stanare le sue curiose trasformazioni dai galleristi newyorkesi o dagli sceneggiatori californiani, nei romanzi a chiave o anche nell'uso estemporaneo di un vago riferimento a Baudrillard e a Virilio da parte dell'onnipotente Michael Crichton per denunciare «dissolutezza mentale» e «tecnologia che ci disumanizza».³³ Al di là dell'aneddoto, il problema consiste nel sapere come mai testi così puntuti, talvolta anche difficilmente accessibili, abbiano potuto iscriversi così profondamente nella fabbrica culturale e intellettuale americana, al punto da indurre un giornalista a paragonare questa «invasione francese» all'«invasione della musica pop inglese di un decennio prima».³⁴ La risposta conduce ad alcuni temi che, sebbene poco conosciuti in Francia, risultano tuttavia determinanti nell'agitato contesto politico e culturale mondiale di questo inizio di millennio, relativamente cioè alla storia e alle crisi recenti

dell'università negli Stati Uniti, alla fabbrica culturale americana con le sue istanze e i suoi limiti identitari, all'inventiva di una *pragmatica* dei testi (la loro inclinazione all'uso, all'operazione, come nel caso di tutti i prodotti culturali) che un certo elitarismo francese ha troppo a lungo giudicato con sprezzo, ma anche relativamente al manifestarsi – negli interstizi della dominazione e a grande distanza da Parigi – di un nuovo discorso mondiale sulla resistenza micropolitica e sulla subalternità, un discorso senza rapporti diretti con l'alterglobalizzazione di cui si riempiono la bocca i nostri umanisti di sinistra, un discorso per lo più «testualista» e troppo raramente militante, ma un discorso da cui attingere forse qualche idea nuova.

Si tratta in fin dei conti delle virtù della decontestualizzazione o di ciò che Bourdieu chiamava la «denazionalizzazione» dei testi. Se è vero che, nel momento in cui abbandonano il loro contesto di origine, tali «teorie in viaggio» (secondo l'espressione di Edward Said) perdono una parte della forza politica che ne aveva motivato l'ingresso sulla scena, è anche vero che una volta arrivate a destinazione possono acquisire una potenza nuova. Questa potenza deriva dallo sblocco che le teorie ricomposte autorizzano, dall'enigma di feconde sfasature istituzionali tra l'ambito di origine e quello di arrivo, che raramente sono omologhi; nel fatto poi che alcuni filosofi francesi siano stati importati dai letterati americani, che il problema della rivoluzione sia stato inteso come il problema della minoranza, che alcuni autori pubblicati da Gallimard e Minuit siano stati pubblicati dalle case editrici universitarie o da piccoli editori alternativi statunitensi, sono rintracciabili altrettante dissimmetrie creative. È la stessa forza con cui avviene lo sradicamento dal contesto di origine a fare sì che in altre occasioni – come nel privilegiare in Hegel la dimensione esistenziale e storica rispetto alla logica e alla filosofia della natura, e in Husserl le questioni dell'emozione e dell'immaginazione (o della coscienza «aperta» alle cose) rispetto al metodo della riduzione trascendentale – i loro traghettatori francesi (Levinas, Groethuysen, Wahl, Kojève) diedero origine alla fenomenologia e all'esistenzialismo francesi, radicalmente inediti, nonché a quegli «oggetti filosofici» nuovi che furono, nella Francia del dopoguerra, il cameriere o il musicista jazz.

Questa inventiva presenta senz'altro degli aspetti ingenui e degli effetti perversi, ma proprio per questo sarà utile indagarla nel caso dell'appropriazione americana della teoria francese, in quanto ci si trova qui al cuore del chiasmo culturale francoamericano. E infatti, nel momento in cui nell'università americana Foucault, Lyotard e Derrida diventano imprescindibili, i loro nomi conoscono in Francia una sistemica eclissi. Questa emarginazione ideologicamente motivata, volta a sbarrare la strada al «folklore» comunitario e alla «frantumazione» del soggetto, non è estranea al fatto che, vent'anni più tardi, il nostro bell'«universalismo» sia oramai quasi soltanto un paravento per le miserie di un certo provincialismo intellettuale. Nel 1979 un'espressione di Bernard-Henry Lévy annunciava chiaramente il programma del nuovo anticomunitarismo francese e il triste passaggio di poteri allora sul punto di compiersi: «Tutte le politiche fondate sul primato della differenza sono necessariamente fasciste»³⁵ tuonava Lévy, citando alla rinfusa Guy Hocquenghem e il neofemminismo dopo avere, due anni prima, chiaramente identificato i suoi nemici: «la tecnica, il desiderio e il socialismo», da cui la necessità di andare «contro il materialismo, anzi, solo contro di esso».³⁶ Qualche mese più tardi, in apertura del primo numero di *Le Débat*, Pierre Nora enunciava le nuove regole, morali e ideologiche, del «regime di democrazia intellettuale» auspicato dalla rivista, al fine di non essere più «schiavo dei maestri del sospetto».³⁷ E cinque anni dopo, in un saggio dapprima molto controverso i cui contenuti diventarono in seguito la norma, Luc Ferry e Alain Renaut attaccavano le «filosofie della "differenza"», il loro procedimento «terroristico» e, con formule sokaliane *ante litteram*, l'illeggibile «assurdo» di questi «filosofisti».³⁸

I tempi sono cambiati e questa avventura americana simultanea della teoria francese permetterà di reinterrogare proprio quel cambiamento, per ricavarne forse qualche prospettiva sul futuro. L'attraversamento di questo falso altrove americano, l'attraversamento dell'umile storia di questi intermediari e traduttori legati ai campus, ci parla infatti anche *a contrario* di quel «panorama intellettuale francese» che sociologi e giornalisti descrivono oggi come un campo di rovine, arricchendo ogni volta i loro pasciuti

editori, senza mai spiegarci questo paesaggio lunare. I percorsi americani, in carne e ossa, di questi mediatori cancellati, i microracconti di vita di questi venditori ambulanti anonimi senza i quali non avrebbero potuto avere luogo i veri dirottamenti intellettuali e i salutari tradimenti, potrebbero insomma rinviarci proprio a noi stessi, assai più che non ai rituali universitari o alle ironie del transfert. Potrebbero insegnarci di nuovo ad ascoltare queste folgorazioni di tre decenni fa, etichettate dalla storia delle idee, disinnescate dal pensiero dominante o tranquillamente museificate poi come l'ultima avanguardia di un mondo passato, mentre gli uomini e le donne che le suscitarono, testimoni dell'avvento di un'epoca, descrivevano già con precisione ciò che costituisce questo presente e le sue inedite paure: il potere sulla vita, le tribù senza soggetto, il terrore senza volto, la rete dell'impero e le sue macchinazioni, la sciabola reazionaria e l'aspersorio identitario, ma anche la microresistenza e i suoi interstizi fuori campo. All'invenzione della French Theory possono dunque corrispondere oggi, meglio tardi che mai, alcune delle lezioni della *American Experience*.

NOTE

¹ Alan Sokal e Jean Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, Paris 1997, trad. di F. Acerbi e M. Ugaglia, *Imposture intellettuali*, Garzanti, Milano 1999. Il libro, che gli autori volevano far uscire prima in Francia, fu pubblicato l'anno seguente in inglese dalla St Martin's Press con il più crudo titolo di *Fashionable Nonsense*.

² Ivi, pp. 19-20, 15 e 17.

³ Ivi, rispettivamente pp. 20-21 e 26 [trad. modificata].

⁴ Ivi, pp. 19, 46, 142 e 19 rispettivamente.

⁵ Marion Van Renterghem, «L'Américain Alan Sokal face aux "imposteurs" de la pensée française», in *Le Monde*, 30 settembre 1997.

⁶ Robert Maggiori, «Fumée sans feu», in *Libération*, 30 settembre 1997.

⁷ Jean-François Kahn, «Morgue scientifique contre impostures intellectuelles», in *Marianne*, 13-19 ottobre 1997.

⁸ Jean-Marie Rouart, «Fumée», in *Le Figaro*, 16 ottobre 1997.

⁹ Angelo Rinaldi, «La comédie française vue d'Amérique», in *L'Express*, 16 ottobre 1997.

¹⁰ Jean-François Revel, «Les faux prophètes», in *Le Point*, 11 ottobre 1997.

¹¹ Didier Éribon, «Les intellectuels français sont-ils des imposteurs?», in *Le Nouvel Observateur*, 25 settembre – 1° ottobre 1997.

¹² «Les agités du Sokal», in *Le Canard enchaîné*, 8 ottobre 1997.

¹³ Philippe Petit, «Voilà où en est la philosophie au pays d'Astérix», in *Marianne*, cit.

¹⁴ Marion Van Renterghem, «L'Américain Alan Sokal face aux "imposteurs" de la pensée française», cit.

¹⁵ Titolo di un inserto speciale su *L'Événement du Jeudi*, 27 marzo – 2 aprile 1997.

¹⁶ Michel Pierssens, «Sciences-en-culture outre-Atlantique», in Baudoin Jurdant (éd.), *Impostures scientifiques. Les malentendus de l'affaire Sokal*, La Découverte/Alliage, Paris 1998, pp. 106-117.

¹⁷ Si è scelto di non tradurre questa denominazione per sottolinearne la specificità anglosassone ed evitare di confonderla con la storia o la sociologia *culturali*.

¹⁸ Alan Sokal, «Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity», in *Social Text*, primavera-estate 1996, nn. 46-47, pp. 217-252, trad. in Alan Sokal e Jean Bricmont, *Imposture intellettuali*, cit., pp. 217-261.

¹⁹ Id., «A Physicist Experiments with Cultural Studies», in *Lingua Franca*, maggio-giugno 1996, pp. 82-84.

²⁰ Janny Scott, «Postmodern Gravity Deconstructed, Slyly», in *New York Times*, 18 maggio 1996.

²¹ Cfr. la rassegna stampa raccolta nel volume *The Sokal Hoax. The Sham That Shook the Academy*, diretto dalla redazione di *Lingua Franca*, University of Nebraska Press, Lincoln 2000.

²² Scott McConnell, «When Pretention Reigns Supreme», in *New York Post*, 22 maggio 1996.

²³ Stanley Fish, «Professor Sokal's Bad Joke», in *New York Times*, 21 maggio 1996.

²⁴ Bruno Latour, «Y a-t-il une science après la guerre froide?», in *Le Monde*, 18 gennaio 1997.

²⁵ Pierre Bourdieu, «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, dicembre 2002, n. 145, pp. 3-9.

²⁶ Quello che i tedeschi chiamano *Neonstrukturalismus*, cfr. Manfred Frank, *Was ist Neonstrukturalismus?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

²⁷ Per riprendere il titolo di un famoso reportage del *Nouvel Observateur*, 7 aprile 1975.

²⁸ Luc Ferry e Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985, trad. di E. Renzi, *Il 68 pensiero. Saggio sull'antiumanismo contemporaneo*,

Rizzoli, Milano 1987.

²⁹ Cit. in Didier Éribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris 1989, trad. di A. Buzzi, *Michel Foucault*, Leonardo, Milano 1991, p. 162.

³⁰ Gilles Deleuze, «Pensée nomade», in Aa.Vv., *Nietzsche aujourd'hui?*, Uge, Paris 1973, ora in Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Minuit, Paris 2002, trad. a c. di D. Borca, «Pensiero nomade», in *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, p. 330.

³¹ Cit. in Didier Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 325.

³² Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulation*, Galilée, Paris 1981, trad. it. a cura di Matteo G. Brega, *Simulacri e impostura*, Pgreco, Milano 2009, pp. 81 e 118.

³³ Jared Sandberg, «PC Forum Attendees Hear Fighting Words on High Technology», in *Wall Street Journal*, 26 marzo 1997.

³⁴ Steven Moore, «Deconstructing Ralph», in *Washington Post*, 28 novembre 1999.

³⁵ «C'est la guerre», intervista a Bernard-Henri Lévy, in *Tel Quel*, inverno 1979, n. 82, pp. 19-28.

³⁶ Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset et Fasquelle, Paris 1977, traduttori vari, *La barbarie dal volto umano*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 85 e 131.

³⁷ Pierre Nora, «Que peuvent les intellectuels?», in *Le Débat*, maggio 1980, n. 1, pp. 3-19.

³⁸ Luc Ferry e Alain Renaut, *Il 68 pensiero*, cit., rispettivamente pp. 37, 34 e 51.

PRIMA PARTE

L'invenzione di un corpus

1. Preistorie

«La cultura americana in quanto distinta dalla nostra, come lo è la cultura cinese, è una pura e semplice invenzione degli Europei.»

ANDRÉ MALRAUX, *I conquistatori*

L'avventura americana della teoria francese affonda le sue radici in una storia di per sé troppo vecchia, caotica e molteplice perché risulti possibile ritracciarne i contorni con poche linee o esaurire tutti quei fattori contestuali – dalla storia politica alla memoria degli esiliati – con i quali la storia intellettuale intrattiene un curioso rapporto, delicato, incerto, lontano dal causalismo vigente in altri capitoli del grande racconto storico. È dunque meglio in questo caso limitarsi a collocare dei segnavia, a fissare qualche passaggio e allestire lo sfondo di una vaga scena primitiva. All'occorrenza, inoltre, ci soffermeremo su qualche esempio relativo agli attriti immediatamente precedenti (dagli anni trenta agli anni cinquanta) fra le tradizioni intellettuali francese e americana, due culture conquistatrici il cui rapporto gerarchico, verso la metà del secolo, è sul punto di capovolgersi.

Ancorché troppo succintamente, devono essere ricordate tre storie. La prima è la storia dell'esilio artistico e intellettuale francese negli Stati Uniti tra il 1940 e il 1945, il cui statuto non è tanto quello di una origine quanto di una prefigurazione; la seconda è la storia di tre grandi prodotti intellettuali francesi di esportazione dell'immediato dopoguerra (il surrealismo, l'esistenzialismo sartriano e la storia delle *Annales*); e per ultima la storia di una data inaugurale, il simposio del 1966 all'università Johns Hopkins, diventato a posteriori un evento fondativo. Avremo anche occasione di ricordare alcuni grandi paradigmi americani in crisi negli anni sessanta al fine di comprendere come mai la lettura degli autori

francesi abbia potuto rappresentare un'alternativa provvidenziale, il solo mezzo per riconciliare approccio oppositivo e fede nel futuro, di riavvicinarsi a una certa tradizione di libertà americana, dato che, in certo senso, «il testo di cui ci *si innamora* è quello nel quale non si finisce di imparare ciò che già si sapeva»,¹ secondo le parole di Vincent Descombes.

Da esilio a esportazione

Sino al dicembre del 1941, data dell'attacco giapponese a Pearl Harbour, per l'Europa degli esodi e dei colpi di stato gli Stati Uniti rappresentano il solo asilo vivibile; certo, un antipode provinciale, però un eldorado di pace e di prosperità. Durante i dieci anni di ascesa del nazismo, poco per volta l'America diventa in effetti il rifugio delle arti e delle lettere europee. Gli anni di esilio americano, che segneranno *de facto* la fine dell'isolazionismo culturale degli Stati Uniti, sono stati decisivi per più di un motivo: anzitutto per gli itinerari degli esiliati, i quali, sebbene ricordassero raramente quel periodo, proprio allora realizzarono un buon numero delle loro opere principali; poi per il percorso di alcuni artisti americani che poterono assorbire sul posto l'avanguardia europea; infine come cerniera, dato che è anche il periodo di un trapasso storico dell'egemonia artistica e culturale da Parigi a New York. Se New York «rubò l'idea di arte moderna» concepita in Europa, stando alla tesi polemica di Serge Guilbaut, questo passaggio di egemonia non è tanto ascrivibile a una deliberata strategia di insieme, nonostante lo zelo antidecadentista e ben presto anticomunista dei critici Clement Greenberg e Harold Rosenberg, ma è piuttosto la conseguenza di una promiscuità storica senza precedenti. E in causa non è qui soltanto la pittura. In tutti i contesti, gli inevitabili contatti, più o meno fortunati, tra gli innovatori locali (spesso giunti a loro volta dall'Europa nel primo dopoguerra) e gli «stranieri in paradiso», quali sono da considerarsi gli esiliati, contribuirono a tracciare – attraverso una miscela di influenza sotterranea e di plagio critico – l'orientamento postbellico di numerose tendenze di fondo della cultura occidentale. Si tratta

delle effimere collaborazioni tra scienze sociali americane e i ricercatori di Francoforte in esilio, tra le crescenti divergenze che si produssero tra la scuola funzionalista e ben presto cibernetica americana (da Paul Lazarsfeld a Harold Lasswell) e il paradigma critico tedesco. Si tratta del passaggio da una scuola di pensiero «logico-positivista», ancora isolata prima della guerra e legata all'emigrazione germanofona, a una polarità nuova che verrà a perpetuarsi grazie alla guerra fredda tra filosofia «analitica» e «continentale». Si tratta dell'impatto, sulla produzione hollywoodiana degli anni quaranta, dell'espressionismo tedesco e dei romanzieri riconvertitisi in sceneggiatori per arrotondare i compensi. E si tratta ovviamente, benché negata da entrambe le parti, dell'influenza del surrealismo in esilio sulle giovani leve artistiche americane. Non è possibile rendere giustizia in poche righe a tutti questi incroci, ma il loro vivido ricordo, ancorché rimosso, segnerà per molti decenni le relazioni intellettuali transoceaniche.

Dalla presa del potere da parte di Hitler sino alla definitiva occupazione della zona libera della Francia, dalle prime associazioni di soccorso sino alle imprese dell'Emergency Rescue Committee (e di Varian Fry, il suo rappresentante a Marsiglia) del 1941, non meno di 130mila tedeschi e di 20mila francesi raggiunsero allora gli Stati Uniti, malgrado le restrizioni migratorie e i pericoli alla partenza. Tra loro si contano un buon numero di figure di primo piano dell'arte e della cultura europee: Theodor Adorno, Hannah Arendt, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, André Breton, Ernst Cassirer, Marc Chagall, Walter Gropius, Max Horkheimer, Fernand Léger, Claude Lévi-Strauss, Maurice Maeterlinck, Thomas e Heinrich Mann, Jacques Maritain, André Masson, Henri Matisse, Mies van der Rohe, Piet Mondrian, Benjamin Péret, Jules Romains, Denis de Rougemont, Saint-Exupéry, Saint-John Perse, Arnold Schönberg... I soli rifugiati a essere ammessi fuori quota dall'amministrazione americana, oltre ai ministri del culto, sono i professori universitari. Alla metà degli anni trenta anche le istituzioni americane dell'educazione superiore daranno vita a durevoli legami con i circoli intellettuali europei. L'università di Columbia accoglie l'Institut für Sozialforschung (la futura Scuola di Francoforte). La New School di Alvin Johnson istituisce una facoltà di

scienze sociali e politiche nella quale insegneranno i più grandi ricercatori europei. L'università di Chicago sostiene il lavoro dei rifugiati del Bauhaus e il comitato voluto dalla fondazione Rockefeller, che si occupa principalmente dell'esodo di cervelli allora in corso, sigla alcuni accordi con l'Institut d'ethnologie del Musée de l'homme e il Centre de documentation sociale a Parigi. Nel novembre del 1941, sotto l'egida di varie università e su iniziativa di Alexandre Koyré e Louis Rapkine, viene fondata a New York l'École libre des hautes études, la sola istituzione di insegnamento superiore francese mai creata negli Stati Uniti. I corsi di Georges Gurvitch e di Claude Lévi-Strauss, le conferenze su Baudelaire o Valéry, ma anche il seminario di Denis de Rougemont sull'«idea di potere» sono avidamente seguiti da molti liberi uditori americani, da studenti festaioli o da intellettuali di sinistra che approfittano dell'occasione. *Renaissance*, che è la rivista della scuola, riflette la ricchezza delle ricerche in corso.

Come è noto, nel percorso dei filosofi della Scuola di Francoforte la scoperta dell'industria culturale di massa che essi trovarono oltreoceano fu molto importante. Eppure resta difficile valutare, più in generale, le conseguenze a lungo termine, teoriche ed estetiche, di un esilio spesso vissuto male, arricchito dagli incontri e dalla stranezza delle città americane ma anche contrassegnato dalla fine dei privilegi. L'unica certezza è data dal fatto che tutti gli esiliati hanno, più o meno brutalmente, vissuto l'esperienza di un'emarginazione sociale, di uno sradicamento culturale, di uno spossessamento normativo di cui le opere conserveranno le tracce. Questa prova infatti significa «per un intellettuale rendersi disponibile, più di quanto non lo fosse mai stato, al viaggiatore piuttosto che al potente, al rischio e all'effimero a scapito dell'abitudine, all'innovazione e alle pratiche sperimentali contro lo *status quo* imposto»,² come osserva Edward Said. Negli intellettuali francesi del dopoguerra si ritroveranno gli echi, ovviamente sdrammatizzati dal contesto di pace, di una simile condizione di precario, di questo spopolamento di sé, ma anche di questo nuovo ascolto. Mentre Sartre «non si è sentito da nessuna parte così libero come in mezzo alle masse newyorkesi»,³ Foucault vanterà la libertà

dello «straniero [che può] infischarsi di tutti gli obblighi impliciti»,⁴ mentre nel 1973 Julia Kristeva, attraversando per la prima volta l'oceano, celebrerà la «terapia dell'esilio». ⁵ Contestualmente, i surrealisti arrivati a New York nel 1941 non hanno questo entusiasmo. Sino ad allora, sul loro mappamondo, gli Stati Uniti non esistevano. Aragon sperava «che la lontana America crollasse con i suoi bianchi edifici in mezzo ad assurde proibizioni» e Breton, fedele a se stesso tanto prima quanto dopo la guerra, passava dalla nausea all'abominio per descrivere il loro «pragmatismo di paccottiglia» e il loro «disegno imperialistico». ⁶ Eppure, mentre Breton e Max Ernst si interessano più alle arti amerinde e antillesi che all'America di Charles Sheeler e di Edward Hopper, i loro giovani successori, da Arshile Gorki a Robert Motherwell e, subito a ridosso, Jackson Pollock o Wilhelm de Kooning, traggono da questi contatti – anche lontani – un'impronta decisiva del loro lavoro.

Esistono senz'altro dei collegamenti tra i surrealisti e alcuni americani come Colder o Joseph Cornell, all'occasione tra Breton e Gorki o tra gli atelier dei francesi (11^a Strada) e degli americani (8^a e 10^a Strada), dove Roberto Matta inizia i pittori americani alle libere associazioni e al cadavere squisito, ribattezzatp in inglese Male & Female.⁷ E mentre gli americani si cimentano in un effimero «surrealismo astratto», nel momento in cui – galvanizzati da Greenberg e dai suoi colleghi – incominciano a prendersela con l'arroganza francese, con i favoritismi francofili dei grandi musei cittadini e con il formalismo, ritenuto moribondo, degli europei, finirà che gli attriti avranno il sopravvento. Viene effettuata una selezione tra le diverse sfaccettature del surrealismo, una selezione che darà vita all'«espressionismo astratto» della scuola di New York e che prefigura, nell'ambito artistico e con un anticipo di trent'anni, le tattiche di spostamento anamorfico, di selezione e risistemazione che permetteranno a un manipolo di universitari di *inventare* la teoria francese. Nel 1945 si tratta infatti di distinguere i «cattivi pittori» (Dalí e Magritte, secondo Greenberg) dagli sperimentatori, le cui posizioni potevano ancora risultare utili (Ernst, de Chirico, Man Ray). Si tratta di realizzare sulla tela un lavoro assai più rigoroso, sino a riuscire a «sostituire l'automatismo psichico con l'automatismo

plastico», secondo le parole di Motherwell. Bisogna appropriarsi delle strategie surrealiste, ma per renderle funzionali a quella che viene considerata un'ideologia più corretta, più giovane, e a una maggiore serietà estetica, come verrà teorizzato da Greenberg nei termini virili di un nuovo «vitalismo americano».⁸ Occorre separare il grano dal loglio, ossia conservare la ricca riflessione sul mito e l'irrazionale dei surrealisti, ma metterne alla gogna dissolutezza ludica e deriva comunista. Come dice in sintesi Meyer Schapiro, «gli americani non hanno imparato dai surrealisti l'automatismo ma in che modo essere eroici». Tra la mostra newyorkese del 1942, «First Papers of Surrealism», sino alla prima consistente presenza degli americani nell'ambito della retrospettiva della galleria Maeght (1947), l'avanguardia artistica si sposta da un continente all'altro.

A New York, lontano dagli attriti francoamericani, questo periodo è anche l'età dell'oro della celebre rivista marxista eterodossa *Partisan Review* che, nel 1937, rompe con l'Urss. È l'epoca di un'estrema sinistra urbana di borghesi illuminati riuniti sotto la sigla di New York Intellectuals, uno dei rari circoli non universitari di intellettuali critici che abbia conosciuto la storia americana, di cui fanno parte Dwight McDonald, Mary McCarthy, Lionel Trilling e Edmund Wilson, ben presto raggiunti dai più giovani Norman Mailer e William Styron. Nella New York del dopoguerra, questa intelligenzia senza partito e incline all'impegno, che coniugava il brio letterario e il coraggio politico, anima un dibattito ininterrotto e invita i maggiori scrittori europei – da Sartre a Arendt al suo ex marito Günther Anders – a esprimersi sulle sue riviste. La progressiva scomparsa di questa preziosa arena, che va disperdendosi in traiettorie individuali e in voltafaccia politici e che riceve ben presto il colpo di grazia dal ritorno del bastone maccartista, spalancherà un vuoto nel cuore dello spazio pubblico americano. Contemporaneamente, il boom demografico studentesco e l'espansione delle grandi università di ricerca intorno ai nuovi paradigmi del sapere americano (legalismo, positivismo, funzionalismo) contribuiscono a tecnicizzare e a compartimentare una dimensione intellettuale sempre più specializzata e oramai quasi esclusivamente universitaria. È all'interno di questo contesto che tre

correnti intellettuali in voga nella Francia della ricostruzione attraversano l'Atlantico.

Antecedenti transoceanici

La comparazione tra la ricezione del surrealismo francese negli Stati Uniti prima della guerra e quella successiva alla guerra riflettono al meglio una simile evoluzione. A partire dal 1931, data della prima mostra surrealista, l'accoglienza avviene lontano dall'ambiente universitario. Da una parte, le prime riviste di moda, da *Vogue* a *Harper's Bazaar*, e numerose agenzie pubblicitarie, rilevate dal gallerista e impresario Julian Levy, trasformano le fantasie «superrealiste» (come venivano chiamate in un primo momento) in un formidabile argomento di vendita. Salvador Dalí gioca la carta del rilancio, sino a farsi invitare a Hollywood per dipingere il ritratto di Harpo Marx e a finire, nel dicembre 1936, sulla copertina di *Time*. Lo storico Dickran Tashjian può anche concluderne che il surrealismo è «il primo movimento di avanguardia che sia stato oggetto di un consumo avido nei mass media americani»,⁹ al punto da aver suscitato, per reazione, dapprima la creazione a New York di un movimento «surrealista sociale» e successivamente, a Los Angeles, mediante un prefisso che ritroveremo di frequente, di una scuola «postsurrealista». Ma sebbene diventi la merce all'ultimo grido, il surrealismo suscita anche scandalo presso le leghe virtuose che giurano di fare di tutto per preservarne la pia America. Stessa levata di scudi da parte dei razionalisti di sinistra, stavolta contro l'oscurantismo di Breton e dei suoi emuli, i quali vengono accusati, secondo la linea del critico Herbert Muller, di essere «in realtà allineati con il movimento più reazionario della nostra epoca» e «[di sfruttare] i poteri delle tenebre per ridurre l'uomo in schiavitù».¹⁰

Dopo il 1945 la situazione non è più la stessa, simili dibattiti si sono estinti e l'ambito di accoglienza è cambiato. A parte la fondazione, nel 1965 a Chicago, di un autentico (ma segretissimo) Movimento surrealista americano, i decenni successivi sono caratterizzati dalla domesticazione accademica e

dall'istituzionalizzazione universitaria del surrealismo. La virulenza anticlericale e filocomunista del movimento è accuratamente passata sotto silenzio, una vera e propria disgrazia per Guy Ducornet, che non può più mettere in ridicolo quel surrealismo dei *sixties* «centrifugato, spolverato con cura, appuntato sul sughero e pedagogicamente programmabile», collocato «sotto l'etichetta di *French Literature*, da qualche parte tra il simbolismo e l'esistenzialismo».¹¹ A partire dagli anni cinquanta, la trasformazione del surrealismo in docile oggetto della storia letteraria inaugura l'era degli specialisti. Anna Balakian, biografa di Breton, vede nel surrealismo «un nuovo misticismo» della letteratura francese. Roger Shattuck, autore di un *Surrealismo rivalutato*, lo amputa della sua dimensione cognitiva e politica per ridurlo a niente di più che una «attività artistico-letteraria». I lavori di J.H. Matthews, che fece conoscere Benjamin Péret, e di Mary-Ann Caws, che dirige la rivista *Dada/Surrealism*, sono più interessanti e propongono un approccio più completo e assai più audace al movimento.¹² Ma questo accade nel momento in cui, dopo la pubblicazione di *Surrealismo e sessualità* di Xavière Gauthier,¹³ Breton e i suoi compagni sono oggetto di tutt'altro dibattito, quello intorno alla questione femminista. Dalle grossolane deformazioni di Gwen Raaberg, che biasima i vagabondaggi «prosseneti» e «omofobi» del primo surrealismo, alle più sottili analisi di Susan Suleiman sulla oggettivazione dei corpi, la questione surrealista è da allora – segno dei tempi – soprattutto la questione dell'esclusione o meno delle donne dal movimento, del suo «sessismo essenzialista» o ancora del suo rapporto con la prostituzione.¹⁴ Durante tutto questo tempo, fatta eccezione per qualche retrospettiva nei musei americani, il surrealismo scompare dagli Stati Uniti, fatta eccezione per le aule universitarie.

Per un po' fu sostituito dall'esistenzialismo, in conformità con quella successione delle mode cui l'osservatore americano riduce sovente la vita culturale europea: «Sartre è automaticamente alla moda oggi presso coloro che a suo tempo trovarono automaticamente alla moda il surrealismo» osserva il *New Yorker* alla fine del 1945.¹⁵ Resta il fatto che negli Stati Uniti il caso

dell'esistenzialismo ricorda per più di un aspetto il caso del surrealismo. C'è anzitutto il paradosso di un'élite intellettuale che si lascia andare al fascino esercitato da Jean-Paul Sartre, sia dall'uomo che dalla figura così tanto francese dell'«intellettuale totale»; è un aspetto in netto contrasto con l'eroismo americano della normalità, con la virtù dell'umanità media che negli Stati Uniti fece di tutti gli «uomini semplici» – dal rivoluzionario John Adams al presidente Reagan – i veri eroi della nazione. Si tratta poi di un paradosso anche nella misura in cui Sartre non ha mai nascosto il suo innato antiamericanismo, culturale prima ancora che ideologico, al di là degli entusiasmi di piazza del 1945. In seguito rifiuterà spesso di dialogare con gli americani perché per Sartre, conclude Philippe Roger, «ogni vero *commercio* intellettuale con gli Stati Uniti è impossibile *a priori*».¹⁶ C'è poi ancora il medesimo grosso scarto che si dà tra un effetto di moda extrauniversitaria di breve durata – basato sull'esotismo di Saint-Germain-des-Prés e su qualche ritornello giornalistico che va per la maggiore – e un'assimilazione universitaria, più graduale e più profonda, le cui motivazioni sono interamente endogene. I filosofi americani, sempre più lontani dalla tradizione continentale, riservano tuttavia qualche sporadico spazio agli studi sartriani, leggono il *maître* selettivamente e allo scopo di poter americanizzare le sue proposte teoriche, anche a costo di sfruttare proprio la fragilità di questa disciplina negli Stati Uniti. Venne gettato un ponte anche verso il deismo e la questione religiosa, plasmando una versione soggettivistico-spiritualista del sistema sartriano; un altro ponte fu gettato verso le studentesse inserendo nel programma alcuni testi di Simone de Beauvoir e ottenendo così l'effetto di contribuire alla presenza femminile nei dipartimenti di filosofia, nonché l'inizio della elaborazione teorica della questione femminista; un altro ponte ancora verso l'«empirismo globale» di un William James, il padre del pragmatismo americano, in nome della loro comune preoccupazione per il modo in cui la coscienza si costruisce un mondo e ne produce il senso; un ultimo ponte, più in generale, verso la tradizione liberale di un «individualismo radicale» più accettabile oltre Atlantico di quanto non lo fosse la miscela sartriana di marxismo ed esistenzialismo

tedesco.¹⁷ Così confezionato per adeguarlo all'università americana, dove l'interesse degli studenti per Sartre permette ad alcuni dipartimenti di filosofia di arrestare il calo delle iscrizioni, l'esistenzialismo rientra poco per volta all'interno delle mura accademiche; *L'essere e il nulla* viene tradotto nel 1956 e in seguito ripubblicato varie volte, l'American Philosophical Association dedica a Sartre convegni e conferenze, nel 1962 la nascita della Society for Phenomenology and Existential Philosophy segnala il definitivo riconoscimento del fenomeno. Eppure, per quanto americanizzata, la biblioteca esistenzialista resta un corpus di importazione la cui fortuna americana declina a partire dagli anni settanta sotto la pressione di cambiamenti che la rendono obsoleta, come i movimenti studenteschi, la specializzazione dei saperi, la crisi delle discipline filosofiche e del settore degli studi umanistici.

L'impatto della Scuola delle *Annales* negli Stati Uniti dipende invece da fattori più classicamente disciplinari. Come in Francia, il lavoro pionieristico di Marc Bloch e Lucien Febvre – che nel 1947 fondarono la sesta sezione dell'École pratique des hautes études e della rivista *Annales* – permette di rinnovare la disciplina storica anche negli Stati Uniti, sia sul piano della estensione orizzontale, sia sul versante della storia delle mentalità, degli ambiti del sapere o della lunga durata, sia infine attraverso la metariflessione verticale, che si ispira soprattutto alla sociologia tedesca. La storia americana dei patrioti e delle date pionieristiche ne risultò del tutto compromessa, allo stesso modo in cui in Francia era stata presa di mira la storia scritta dalle diplomazie. Tuttavia, siccome prese piede in un periodo di sconvolgimento della storiografia americana, il metodo delle *Annales* suscitò negli Stati Uniti non tanto la creazione di una «scuola» equivalente, ma semplicemente partecipò piuttosto al rinnovamento della disciplina. Tale rinnovamento ispirò all'occasione alcuni giovani ricercatori, come Steven Kaplan, in qualche altro caso fu usata come cauzione teorica, da Peter Burke per esempio, in altri casi ancora diventò a sua volta oggetto di una metastoria, come nel lavoro di Georg Iggers o, più in generale, si coniugò con una nuova corrente della storia sociale angloamericana, i cui rappresentanti di maggiore spicco erano allora E.P. Thompson e

Ira Berlin. Si tratta in questo caso sia di convergenza che di influenza. Inoltre, storicizzando e denaturalizzando interi settori della vita sociale – dal legame coniugale alle istituzioni mediche – l'influenza delle *Annales* preparava il terreno per la grande importazione americana del decennio seguente, l'importazione dell'opera di Michel Foucault.

In definitiva, la successiva ricezione del surrealismo, dell'esistenzialismo e della «nuova storia» nell'università americana è caratterizzata da un duplice fenomeno, da un processo a due tempi che distingue quindi tali tendenze da quella che sarà l'*invenzione* della teoria francese. Dapprima vengono trapiantate così come sono in quanto prodotti di importazione, con tutte le stranezze dovute alla loro esotica provenienza, con quella distanza che, come si dà per scontato, attirerà gli studenti; successivamente, entrando in contatto con le discipline coinvolte, sono oggetto di altrettanti aggiustamenti e adattamenti derivanti da convergenze tra le correnti francesi e alcuni temi americani del momento, come nel caso di poesia e misticismo per il surrealismo, di individuo e pragmatismo con l'esistenzialismo, di storia sociale e delle mentalità nel caso delle *Annales*. La teoria francese, al contrario, sarà il prodotto di una creazione *ex nihilo* dell'università americana, che risponderà ad alcune strategie precise e, più in generale, a una crisi assiologica nell'ambito degli studi umanistici. Si tratta di un composto inedito, piuttosto che di un prodotto di importazione adattato, il che spiega il suo impatto più profondo e più duraturo. Resta il fatto che questa logica delle convergenze giocherà a sua volta un ruolo prezioso nei primi successi della teoria francese. Un ruolo che esigerebbe che tali convergenze costituissero di per se stesse l'oggetto di una rilevazione sistematica, più che di una evocazione frammentaria o di una semplice raccolta di tracce. E questo perché più di dieci anni prima delle loro traduzioni inglesi, nel momento in cui Foucault e Deleuze scrivevano le loro opere principali e senza che ne fossero stati a conoscenza (o che ne avessero fatto uso), il tema della «pluralizzazione dell'io» contro le «politiche della rappresentazione» e contro gli effetti di controllo della psicoanalisi era già al centro dell'opera di Norman Brown,¹⁸ le questioni della terapia alternativa e

della resistenza all'istituzione manicomiale erano presenti nel movimento antipsichiatrico di David Cooper e Ronald Laing,¹⁹ mentre i lavori pionieristici di Gregory Bateson e Frieda Fromm-Reichmann proponevano una definizione allargata della schizofrenia come «modo di vita» che attraversa «*piani* di intensità» senza limiti.²⁰ Esistono, come è ovvio, degli effettivi legami tra queste opere pressoché contemporanee: Deleuze e Guattari fanno riferimento a Bateson mentre Laing e Cooper, sotto le insegne dell'antipsichiatria, assicurano a Foucault la sua prima ricezione anglosassone. Il fatto importante sta però altrove. Al di là dei motivi facilmente comprensibili della convergenza, tutti questi autori sono alla ricerca di utensili teorici contro le impasse politiche e gli steccati disciplinari tra ambiti intellettuali molto differenti, ma in entrambi i casi, sia a Berkeley che a Parigi, si ritrovano costretti a confrontarsi con l'urgenza di un mondo sul punto di schiudersi, di certezze che volano in pezzi, di riflessi politici che diventano improvvisamente obsoleti. La differenza tra le infiltrazioni del surrealismo o dell'esistenzialismo degli anni cinquanta e l'affacciarsi della French Theory di vent'anni dopo è, in tal senso, anzitutto storica, legata agli enigmi di un elettrico presente.

È stata una crisi manifesta a ispirare, sulle due sponde dell'oceano, questa fioritura simultanea di opere radicalmente nuove, come altrettanti sismografi collocati su un sistema di valori crollato: la crisi, più volte raccontata, dei regimi democratici capitalisti del «blocco occidentale» verso la fine degli anni sessanta. Dato che non è attutita e canalizzata dalle istituzioni politiche di opposizione di cui dispone la Francia di De Gaulle, questa crisi di paradigmi è forse ancora più tangibile sulla sponda americana. Crisi del funzionalismo, quel funzionalismo dei sociologi e degli studi di mercato, accusato di quantificare il *socius* e di far aumentare le disuguaglianze. Crisi del legalismo, invalidato dalle marce per i diritti civili, che ottengono ciò che esso non è stato in grado di acquisire, e dagli interventisti del Vietnam che impongono la sola legge del più forte. Crisi della legittimità tecnocratica, in quanto sospettata di essere senza guida, sottomessa alla macchina e privata di qualsiasi autonomia di decisione da parte della nuova generazione delle professioni liberali e

tecnologiche. Crisi dell'utopismo pionieristico, nella misura in cui i ritornelli del messianismo liberale e dei Padri fondatori non convincono più le giovani generazioni. Crisi della ragione amministrativa, di fronte alla larvata corruzione di pletoriche équipes manageriali. Crisi politica infine, davanti all'inermità della classe politica – il presidente Nixon in testa – rivelata dall'affare Watergate. Più che un contesto, tutti questi elementi vanno a comporre uno scenario sovraccarico, una cornice al limite dello sgretolamento all'interno della quale una università che rinuncia ai propri principi umanistici opta per la fuga in avanti, verso la specializzazione, la competizione, l'adattamento alle nuove imposizioni del mercato del lavoro. In questo agitato paesaggio politico e intellettuale si tiene – all'inizio di questo decennio strategico e senza grande risonanza – uno di quei convegni internazionali per i quali i campus che li ospitano diverranno famosi; questo convegno sarà in seguito indicato, in parte a ragione, come la data di nascita *anticipata* della teoria francese.

L'invenzione del poststrutturalismo (1966)

Se gli studenti di Nanterre e di Columbia parlano un medesimo esperanto ant imperialista, gli intellettuali francesi e quelli americani non sono mai stati, in apparenza, così lontani come nell'anno 1966. È, in Francia, l'«anno luce» dello strutturalismo, secondo l'espressione di François Dosse:²¹ vengono pubblicati alcuni dei testi più importanti di Barthes (*Critica e verità*) e di Lacan (*Scritti*), *Le parole e le cose* di Foucault, uscito a primavera, incontra un inatteso successo di pubblico che raggiunge persino le spiagge delle vacanze, mentre gli slogan della «morte dell'uomo» e del «cambiamento di paradigma» riempiono le prime pagine dei giornali popolari. Se è mai stato possibile dare vita a una larga diffusione dell'immagine di una scuola coerente e di un movimento strutturalista concertato, ciò è avvenuto in quell'anno. E se le diverse operazioni di *decentramento* della questione del senso o di *desemantizzazione* al lavoro nelle scienze umane – dalla linguistica alla storia e alla psicoanalisi – sono

state in qualche momento solidali tra loro, ciò accade proprio in quella occasione. Come ha ben sintetizzato Deleuze tre anni più tardi, «gli autori che una recente moda ha chiamato strutturalisti hanno forse soltanto questo punto in comune [...]: il senso, non come apparenza, bensì come effetto di superficie e di posizione, prodotto dalla circolazione della casella vuota nelle serie della struttura».²² Salvo che questa casella vuota, che sino a quel momento ossessionava soltanto gli agrimensori di astrattissime superfici, si tinge improvvisamente dei più romantici colori del fuoco politico, dell'emozione estetica, dell'investimento passionale. «Febbre sperimentale», come riconosce lo stesso Derrida, folle «passione strutturalista».²³

In questo periodo, negli Stati Uniti, le barriere tra la contestazione studentesca, il tranquillo contenuto dei corsi e l'attendismo perplesso della società civile resistono. Gli studenti leggono Marcuse o Norman Brown, i docenti insegnano ritualmente i positivisti logici (in filosofia) o i formalisti russi (in letteratura), mentre l'America dei *comic books* e del frivolo non conosce best seller davvero sovversivi. È vero che l'incontro decisivo di Lévi-Strauss e Jakobson si verifica negli Stati Uniti, ma la moda strutturalista non trova posto né in libreria né nei campus. Alla fine degli anni sessanta, le principali traduzioni dal francese per quanto concerne la filosofia e le scienze umane sono quelle dei saggi di Émile Bréhier, di Paul Ricoeur, di Merleau-Ponty e del sempre studiatissimo Pierre Teilhard de Chardin. Nel 1966 la traduzione del *Pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss e un numero speciale della rivista *Yale French Studies* dedicato allo strutturalismo vengono pubblicati nella più totale indifferenza. All'epoca Jacques Herman, il coordinatore di *Yale French Studies* che insegna letteratura francese a Yale, è anche l'unico insegnante americano a proporre un corso di introduzione allo strutturalismo. Proprio per colmare questo ritardo, Richard Macksey e Eugenio Donato, professori all'università Johns Hopkins, hanno avuto l'idea di organizzare un convegno che riunisse alcuni grossi nomi francesi. Dal 18 al 21 ottobre 1966, con il sostegno della fondazione Ford, il campus di Baltimora ospita dunque un incontro internazionale intitolato «The Language of Criticism and

the Sciences of Man»; si tratta di una formula così poco familiare agli americani che, dietro la nozione di «scienze umane», fa la sua comparsa un oggetto ancora in traducibile negli Stati Uniti. Il programma prevede un centinaio di interventi, i più attesi dei quali sono quelli dei dieci ospiti d'onore francesi: Barthes, Derrida, Lacan, René Girard, Jean Hyppolite, Lucien Goldmann, Charles Morazé, Georges Poulet, Tzvetan Todorov e Jean-Pierre Vernant. Tre invitati – Roman Jakobson, Gérard Genette e Gilles Deleuze – non hanno potuto affrontare il viaggio, ma non hanno trascurato di inviare un testo o una lettera di cui gli organizzatori mettono a parte le centinaia di uditori.

Ciò che accade nel corso del convegno non è immediatamente decifrabile da parte degli uditori e dei conferenzieri americani, a cominciare dai legami che si stringono in margine ai dibattiti: Derrida ha modo di incontrare per la prima volta Jacques Lacan e soprattutto il critico Paul de Man, futuro araldo della decostruzione americana, che al momento si trova alle prese, come il più giovane Derrida (ed è il motivo del loro avvicinamento), con il *Saggio sull'origine delle lingue* di Rousseau. Nel loro discorso di apertura – ed è il primo tentativo americano di mettere insieme gli autori francesi – i due organizzatori assimilano questi ultimi, pur nella loro diversità, a una filiazione nietzschiana francese: «Nietzsche occupa oggi la posizione centrale che a partire dagli anni trenta [...] era occupata da Hegel (francesizzato)», al punto che nelle «ultime opere di Foucault, Derrida e Deleuze l'ombra, la "genealogia" e gli spazi vuoti sono di Nietzsche».²⁴ Ma, in maniera significativa, attenderanno la seconda edizione degli atti del convegno per far precedere il titolo dalla formula «la controversia sullo strutturalismo» e aggiungere in una prefazione aggiornata che un simile nome di scuola è «operativo» più per i suoi detrattori che non per i suoi emuli e che l'evento del 1966 ne costituirebbe in realtà, laddove ci si aspettava la sua presentazione didattica, la prima «*déconstruction* teorica»,²⁵ nonché pubblica. In realtà, i dibattiti seguiti a ciascun intervento hanno rivelato dissidi imprevisti, sia tra oratori e uditori (tra i quali troviamo J. Hillis Miller, altro futuro grande «derridiano» americano, e Serge Doubrovski), sia tra gli stessi invitati francesi. George Poulet infatti è

alle prese con la difesa dell'immaginario letterario contro l'analisi strutturale barthesiana, Lucien Goldmann prende le distanze da Derrida in nome della «socializzazione» dei testi e lo stesso Jean Hyppolite, che ha dato inizio al suo intervento con una domanda rimasta famosa («non è forse troppo tardi oggi per parlare di Hegel?»), chiede a Derrida se sia coerente parlare di «centro» di una struttura. Come se quello spostamento su un terreno neutrale consentisse ai francesi di dare la stura a una discussione repressa in Francia a causa dalla grande notorietà dello strutturalismo, il convegno attesta un doppio movimento: quello degli hegeliani e dei marxisti verso una considerazione più aperta della questione della struttura, e quello dei due oratori più comunemente associati allo strutturalismo (Barthes e Derrida) verso una prima distanza critica nei confronti di quest'ultimo. Oltre alla conferenza di Barthes su *scrivere* come verbo intransitivo si registra l'intervento di Derrida, a detta dell'autore scritto in dieci giorni, destinato a fare epoca, il quale rimane l'evento del convegno e a tutt'oggi uno dei testi più letti della French Theory.

In quel testo Derrida constata anzitutto la «frattura» o il «dirompimento» contemporaneo della «struttura centrata»; successivamente, per chiarirlo, rimanda alla triplice critica della «complicità metafisica» o della «determinazione dell'essere come *presenza*» proposte da Nietzsche, Freud e Heidegger.²⁶ Segue una lettura critica di Lévi-Strauss, il quale separerebbe «il *metodo* dalla *verità*» e farebbe continuamente ricorso a quell'«empirismo» che invalida la sua teoria. Contro l'«etica della presenza» e la «nostalgia dell'origine» di cui lo strutturalismo sarebbe ancora imbevuto, Derrida introduce quindi i concetti di «supplemento» e di «gioco»,²⁷ parola, quest'ultima, di cui i traduttori – tramite il termine *freeplay* – avranno difficoltà a rendere la doppia dimensione di ironia e di margine di manovra. La critica derridiana della semiologia trionfante degli anni sessanta comincia lì: il segno non è altro che un'«aggiunta fluttuante» che viene a «supplire a una mancanza dalla parte del significato», non potrebbe sostituire il centro assente di cui si limita a «[tenere] il posto». Da ciò deriva quella «sovrabbondanza del significante, quel suo carattere *supplementare*» che apre la strada alla

decostruzione come approccio ai testi *al di qua* del significato, in assenza di qualsivoglia referente.²⁸ Le formule finali diventeranno ben presto canoniche negli Stati Uniti. Con quelle Derrida invita a superare la «tematica strutturalista della immediatezza interrotta», aspetto «*negativo*, nostalgico, colpevole [...] del pensiero del gioco», in direzione del suo aspetto «gioioso» e «nietzschiano», semplice «affermazione di un mondo di segni senza errore, senza verità, senza origine»: tra le «due interpretazioni dell'interpretazione» è urgente sostituire, conclude Derrida con tono programmatico, quella che «sogna di decifrare una verità [...] che sfugge al gioco» con quella che, al contrario, «afferma il gioco e tenta di passare al di là dell'uomo e dell'umanesimo».²⁹ Il messaggio è chiaro: quello strutturalismo altero dagli obiettivi lontani, di cui l'università americana conosce soltanto il versante narratologico (Genette e Todorov) dovrebbe essere in realtà superato in direzione di un più gioioso *poststrutturalismo*. Questa parola farà la sua comparsa soltanto all'inizio degli anni settanta, ma tutti gli americani presenti alla Johns Hopkins nel 1966 hanno ritenuto di aver appena assistito, in diretta, alla sua nascita pubblica.

E così, il convegno che doveva presentare lo strutturalismo agli americani, fu usato piuttosto per inventare, a distanza di qualche anno, il suo successore, un successore aperto, assai più maneggevole, che presenta il doppio vantaggio di una definizione meno rigida – e perciò più accogliente – e di non esistere come categoria omogenea nel Vecchio Continente, dove la banda di pensatori che per un attimo si era riunita si è rapidamente dispersa. Un critico americano ne concluderà, un po' frettolosamente, che lo strutturalismo ebbe il carattere del miraggio o dell'ectoplasma; il che spiegherebbe il suo autodissolvimento immediato nella storia delle idee: «Nessuno può essere uno strutturalista senza cessare per ciò stesso di essere uno» afferma Hashem Foda.³⁰ Eppure, salvo alcune traduzioni non ancora pubblicate (tra cui l'altro testo decisivo di Derrida sui «fini dell'uomo») e i discreti sommovimenti di qualche dipartimento di francese, bisognerà aspettare più di dieci anni perché le piste teoriche e pratiche venute alla luce in virtù di questo incontro, e annunciate da Derrida, siano effettivamente esplorate. Ma gli effetti

immediati di questo incontro, che tutti rileggeranno in seguito come la scena originaria e come il momento fondativo, hanno avuto conseguenze meno entusiasmanti. Sul piano istituzionale, costituirà un utile rafforzamento dei collegamenti tra università francesi e americane, grazie ad accordi di scambio di studenti e di *visiting professors*, siglati quell'autunno non solo con Johns Hopkins ma anche con Cornell e Yale, futuro «triangolo d'oro» della decostruzione americana. Sul piano ideologico, si attira i fulmini dell'estrema sinistra che, lamentando l'assenza di partecipanti marxisti («salvo, forse, Lucien Goldmann»), stigmatizza l'«ideologia antiumana» e l'«idealismo borghese» di quegli «spettacolari giochi di linguaggio» da intellettuali francesi.³¹ È infatti grazie all'estremismo di un bastione marxista ancora solido nell'università americana che fu prodotta allora, soprattutto a opera di Fredric Jameson, l'unica introduzione allo strutturalismo francese, un'introduzione critica che denunciava il «testualismo» di una lotta di classe «puramente verbale».³²

Ma gli sconvolgimenti che agitano l'università americana – contestazione e successiva repressione, crisi di bilancio e morale, pressione demografica – cambieranno ben presto la situazione e offriranno una seconda decisiva opportunità ad alcune delle «idee» francesi presentate per la prima volta, fuori contesto, a Baltimora nell'ottobre del 1966.

NOTE

¹ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, Paris 1979, p. 14.

² Edward Said, «Intellectual Exile: Expatriates and Marginals», in Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin (eds.), *The Edward Said Reader*, Vintage, New York 2000, p. 369.

³ Jean-Paul Sartre, «New York, ville coloniale», in *Situation III*, Gallimard, Paris 1949, p. 121.

⁴ Michel Foucault, «An Interview with Stephen Riggins», in *Ethos*, autunno 1983, vol. I, n. 2, p. 5.

⁵ Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris 1988, trad. di A. Serra, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 72-86.

⁶ Cit. in Philippe Roger, *L'Ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*, Seuil, Paris 2002, trad. di M. Ferrarini, *Il nemico americano. Genealogia dell'antiamericanismo francese*, Sellerio, Palermo 2008, p. 477.

⁷ Il gioco cadavere squisito, detto anche cadaveri eccellenti o Nello intelligente è un gioco di carta e matita non competitivo. Lo scopo è creare un testo o un'immagine con un lavoro di gruppo in cui però ogni partecipante ignora cosa hanno fatto gli altri. Il gioco ha probabilmente origine in Francia e il nome italiano è la traduzione del francese *cadavre exquis*. [N.d.T.]

⁸ Cfr. Martica Sawin, *Surrealism in Exile and the Beginning of the New York School*, Mit Press, Cambridge 1995.

⁹ Dickran Tashjian, *A Boatload of Madmen. Surrealism and the American Avant-Garde*, Thames & Hudson, London 1996.

¹⁰ Cit. in Guy Ducornet, *Le Punching-Ball et la Vache à lait. La critique universitaire nord-américaine face au surréalisme*,

Actual/Deleatur, Angers 1992, p. 9.

¹¹ Ivi, pp. 18 e 29.

¹² Ivi, pp. 34-47.

¹³ Secondo cui «i surrealisti si servivano della donna [...] per definire la loro ribellione contro il Padre», cit., ivi, p. 108.

¹⁴ Ivi, pp. 68-102.

¹⁵ Janet Flanner, «Paris Journal», in *New Yorker*, 15 dicembre 1945.

¹⁶ Philippe Roger, *Il nemico americano*, cit., p. 515.

¹⁷ Cfr. Ann Fulton, *Apostles of Sartre. Existentialism in America 1945-1963*, Northwestern University Press, Evanston 1999, soprattutto il capitolo 1, «Importing a Philosophy».

¹⁸ Norman Brown, *Love's Body*, Random House, New York 1966, trad. di S. Giacomoni, *Corpo d'amore*, il Saggiatore, Milano 1969.

¹⁹ Cfr. Ronald D. Laing, *The Self and Others. Further Studies in Sanity and Madness*, Tavistock Publications, London 1961, trad. di R. Tettucci, *L'io e gli altri. Psicopatologia dei processi interattivi*, Rizzoli, Milano 2002.

²⁰ Cfr. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*, Intertext Books, London 1972, trad. di G. Longo e G. Trautteur, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1997.

²¹ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, La Découverte, Paris 1991-1992, 2 voll., I, p. 384.

²² Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, trad. di M. de Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 69.

²³ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, trad. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971, p. 7.

²⁴ Richard Macksey e Eugenio Donato (eds.), *The Structuralist Controversy. The Language of Criticism and the Science of Man*, Johns Hopkins University, Baltimore 1970, trad. di S. Miletto, *La controversia sullo strutturalismo. I linguaggi della critica e le scienze dell'uomo*, Liguori, Napoli 1975, pp. XI-XII.

²⁵ Ivi, p. VII.

²⁶ Jacques Derrida, «La struttura, il segno e il gioco nel discorso

delle scienze umane», in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 360-362.

²⁷ Ivi, pp. 366-375.

²⁸ Ivi, pp. 372-373 [trad. modificata].

²⁹ Ivi, pp. 375-376.

³⁰ Hashem Foda, «The Structuralist Dream», in *SubStance*, inverno 1978, n. 20, p. 133.

³¹ Richard Moss, «Review», in *Telos*, inverno 1971, n. 6, pp. 354-359.

³² Cfr. Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, Princeton University Press, Princeton 1972, trad. di G. Franci, *La prigionia del linguaggio. Interpretazione critica dello strutturalismo e del formalismo russo*, Cappelli, Bologna 1982.

2. L'enclave universitaria

«Due correnti apparentemente contrapposte, egualmente dannose nella loro azione e infine concordanti nei loro risultati, dominano nell'epoca presente le nostre scuole, che in origine erano fondate su basi del tutto diverse: da un lato, l'impulso verso la massima estensione della cultura, e dall'altro l'impulso a sminuirla e indebolirla.»

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sull'avvenire delle nostre scuole*

La fabbrica sociale americana deve molto al formidabile isolamento spaziotemporale della vita studentesca. A monte si trovano la cellula familiare e una infanzia di per se stessa definita come un mondo a parte, a valle ci sono le responsabilità dell'adulto e i vincoli del mercato del lavoro. Tra il bizzarro sperpero dell'infanzia e l'etica del lavoro che gli farà seguito, i *college years* (i quattro primi anni di studi superiori) costituiscono una zona di tregua, destinata sia al rafforzamento delle norme sia alla possibilità, in condizioni nettamente circoscritte, del loro sovvertimento. Tutto concorre a fare di questo spazio di transizione, vera e propria moratoria tra la spensieratezza del *teenager* (l'adolescente) e la lotta per la sopravvivenza del *grown-up* (l'adulto), un universo più marcatamente separato di quanto non lo sia nelle società europee: dalla distanza geografica del campus e dalla più forte rottura che questa implica con il bozzolo familiare al fatto che siano stabilite per questa particolare età della vita (*studentry*) delle regole comunitarie e morali in parte derogatorie e alla rilevanza dei rituali ancestrali presenti in ogni università. In rapporto a questo isolamento è possibile commisurare la distanza che negli Stati Uniti si è mantenuta tra un ambito intellettuale quasi interamente limitato all'istituzione universitaria e una società civile abituata a vedere in

questi pochi anni di iniziazione un semplice passaggio, una tappa tecnica, una felice parentesi. Questa relativa autonomia del falanstero universitario spiega anche la violenza affatto retorica dei dibattiti accademici: i loro termini sono tanto più taglienti quanto più sono rare le occasioni di oltrepassare i recinti del campus. Dalle ingiurie alle esagerazioni, con un tono diversamente polemico da quello consueto presso la Sorbona, il dibattito intellettuale affida a una scena secolare l'arte della sua drammatizzazione, in un teatro che ci si sforza di mantenere isolato dai furori della strada. Eppure tali «tempeste in un bicchiere d'acqua» non si limitano sempre a questo spazio separato, a meno che non si dimentichi il ruolo politico di primo piano svolto dall'educazione superiore in un paese di immigrazione, in cui quei pochi anni costituiscono anche l'occasione di socializzare – dunque di americanizzare – le nuove reclute.

Mondi a parte

Dai primi cicli umanistici e polivalenti (quelli dei *liberal arts colleges*) alle accademie dei televangelisti del Sud e dai grandi campus pubblici (da Berkeley alla City University di New York) alle celebri università private dell'Ivy League, negli Stati Uniti si possono contare quasi 4000 istituzioni di educazione superiore. Ma quelle che sono integrate nei centri città, e la cui vita studentesca si confonde con la cultura urbana locale, si contano sulle dita di una mano, oltre a essere forse anche quelle più famose: New York University si estende tranquillamente all'interno di Greenwich Village, il prolungamento culturale di Ucla è l'ex quartiere hippie di Venice mentre il campus di Berkeley fa tutt'uno con la brulicante vita di Telegraph Avenue. Ma, in tale contesto, la norma è piuttosto il campus ai margini del bosco, in conformità con la mitologia agricola del XIX secolo americano, secondo la quale una cornice bucolica lontana dai vizi della città sarà garanzia di probità, forza di carattere ed eccellenza scolastica. Ciascuno di questi campus possiede un suo edificio destinato alle scienze (*science center*) più o meno nuovo e

dormitori in stile gotico, una vallata colorata dal fogliame autunnale e rituali inaccessibili allo straniero. Le società studentesche, *fraternities* per i ragazzi e *sororities* per le ragazze, vi sfoggiano con fierezza le lettere greche dei loro nomi (Kappa Alpha, Sigma Phi) e i rigidi regolamenti interni ereditati dai primi salotti letterari nei campus degli anni venti del XIX secolo. A primavera le cerimonie di consegna dei diplomi si svolgono secondo immutati codici, toghe e tocchi stampigliati con l'effigie del campus e il discreto monocromo delle discipline (fasce blu oltremare per la filosofia, azzurro cielo per le scienze dell'educazione ecc.). Il quasi sistematico convitto, prodotto anch'esso dell'influenza inglese, con dormitori in altre epoche strettamente sorvegliati, deve assicurare emulazione scolastica e comunità etica presso gli studenti. È una promiscuità alla quale i campus devono anche la tradizione delle rivendicazioni studentesche per il miglioramento delle condizioni di vita, sul modello di quella «ribellione del burro rancido» (*Bad Butter Rebellion*) scoppiata a Harvard nel 1766.

Il college tradizionale ha moltiplicato i particolarismi; essi costituiscono gli elementi di una formazione extrascolastica – sino ai piccoli piaceri della cultura studentesca (*collegiate culture*) – e i mezzi di una autodefinizione dello studente nella misura in cui egli si appropria dei codici del campus, sconosciuti all'esterno. Tutto, persino la trasgressione, svolge questo ruolo: «Un particolare abbigliamento distingueva lo studente; l'edonismo era l'occasione di nuove esperienze; la regolare contestazione dei sistemi di insegnamento autorizzava una formula sublimata di ribellione adolescenziale; per alcuni, infine, la concorrenza tra pari dischiudeva opportunità nuove»,¹ come scrive Helen Horowitz. Il college americano è infatti più ludico che stacanovista. Al di là dell'influenza inglese, e successivamente tedesca, le dimensioni di gioco, di spensieratezza, di cameratismo stanno al cuore della sua giustificazione storica: il college costituisce un interludio esistenziale che deve essere anzitutto un momento piacevole, un prolungamento dell'infanzia, un differimento delle asperità della vita vera, senza obbligo di risultati e neppure di assidua frequenza in classe; al punto che, come rivela Christopher Lucas, «tempo addietro alcuni studenti

riuscivano a non comprare neanche un manuale scolastico per tutta la durata del primo ciclo».² Sebbene i college di oggi, a cominciare dai più prestigiosi (Vassar, Wellesley, Smith ecc.) siano un po' più esigenti in fatto di studio, mai lo studente si trova obbligato a studiare. Motivo, tra altri, per il quale il tasso di studenti che non portano a compimento il loro primo ciclo (*college dropouts*) risulta assai elevato: l'80% degli studenti liceali entra al college ma solo il 30% ne esce con il diploma di licenza (*bachelor's degree*). Resta il fatto che una tale autonomia di funzionamento, che sovente confina con l'autarchia, favorisce il formarsi di cricche, di conventicole intellettuali, di scuole di pensiero gruppuscolari rinsaldate dai legami di solidarietà e dagli indici di riconoscenza caratteristici di un universo surcodificato. Questo spiega perché in un campus possano tranquillamente coesistere e condividere questa vita separata e i suoi codici iniziatici «manager d'impresa e marxisti terzomondisti, liberoscambisti e liberi scultori, sinologi e ballerini postmoderni, allenatori di football e femministe decostruzioniste», per citare l'inventario alla Prévert proposto da Gerald Graff.³

Più seriamente, l'isolamento del sistema universitario spiega anche l'assenza negli Stati Uniti di quella figura trasversale dell'intellettuale onnivoro, che segue il convegno universitario e il dibattito generale, quello «specialista dell'universale» inventato dalla letteratura francese del XIX secolo⁴ e che, nel 1948, aveva causato la commozione di Simone de Beauvoir la quale, in occasione della sua prima visita negli Stati Uniti, esprime il suo rammarico per «una separazione nettissima tra il mondo universitario e il mondo intellettuale vivo» e quel «disfattismo» degli scrittori che, dalla loro posizione, non hanno «alcuna possibilità di smuovere a fondo l'opinione pubblica».⁵ Avrebbe tuttavia potuto portare a esempio un mestiere che per alcuni aspetti – l'*ethos* letterario, gli interventi ideologici nei mass media – si avvicina alla funzione dell'intellettuale così come esiste in Francia, o per lo meno vi si *avvicinava* ancora cinquant'anni fa, ossia il mestiere di presidente dell'università, sul tipo dei progetti umanistici di Clark Kerr (California), delle opinioni sul proprio presente di un James Conant (Harvard) o dei voli lirici di Robert Maynard Hutchins (Chicago). Oltre al monopolio esercitato

in tale ambito dall'istituzione universitaria, l'assenza di una dimensione intellettuale pubblica ha la sua origine, ovviamente, anche nella storia politica americana e dipende dall'interconnessione tra riferimenti religiosi e principi democratici, la quale impedisce che la funzione generalista dell'intellettuale laico venga sacralizzata come in Francia. Tale assenza deriva inoltre dalla celebrazione dell'uomo comune come eroe politico, per cui l'essere eccessivamente brillanti o intellettualmente prolissi viene visto con sospetto; nonché dalla diversità etnica di una nazione di migranti, ai quali non viene imposta alcuna norma culturale all'infuori delle libertà di culto e di espressione, libertà formali più adatte a dare vita a uno stato mosaico che non a un improbabile dibattito pubblico *comune*. Senza dimenticare i fattori recenti che verranno esposti più avanti, come il fatto che a partire dagli anni cinquanta la specializzazione universitaria e la nuova polarizzazione dell'ambito intellettuale americano portano a termine l'allontanamento dal modello occidentale dello *spazio pubblico delle idee*, trasversale e unificato.

Qualsivoglia siano i fattori il risultato è il seguente: negli Stati Uniti il dibattito intellettuale, qualificato anche come «teorico» – e senza perciò pregiudicare l'ampiezza dei suoi temi – altro non è se non una di quelle attività specializzate alle quali l'università deve la sua ragione d'essere. L'ultima generazione di intellettuali pubblici americani era stata quella di Jack London (1876-1916) e di Edmund Wilson (1895-1972): l'invenzione di un giornalismo impegnato e di una letteratura al servizio della condizione operaia, da parte del primo, e lo zelo di ineguagliato poligrafo del secondo – dalla rivista *Vanity Fair* al *New Yorker* e dal romanzo storico al commento di Freud e Marx – hanno fatto sì che il primo terzo del XX secolo fosse l'ultimo periodo in cui risultasse possibile, negli Stati Uniti, un dibattito intellettuale accessibile a tutti e favorito da (quasi) tutti. Per contro, le grandi figure del dopoguerra appariranno soprattutto all'ambiente universitario e il loro riconoscimento più ampio sarà dovuto, oltre alle strategie dei loro editori (come per lo scienziato Carl Sagan), esclusivamente alle risonanze politiche di polemiche scoppiate *in primo luogo* nei campus: contro la segregazione razziale (Henry Louis Gates o Leonard Jeffries), contro le impasse del

femminismo (Gayle Rubin o Catharine MacKinnon), contro la cultura ufficiale (Susan Sontag), contro la miopia storica (Randall Kennedy o Arthur Schlesinger), contro la propaganda mediatica (Noam Chomsky), contro i cliché orientalisti (Edward Said) o contro l'intellettualismo straniero (Camille Paglia); sempre però a partire da una posizione *universitaria*, in collegamento con il dibattito *universitario*, a titolo di una legittimità *universitaria*. E, soprattutto, quante sono, accanto a questi rari nomi conosciuti al di fuori dell'università, le star intellettuali, quanti sono i *divi* da campus il cui riconoscimento, per quanto deferente, è rimasto circoscritto esclusivamente alla cerchia dei loro pari, e ciò proprio grazie al funzionamento microcosmico dell'università americana, così lontana dalla società civile? Stanley Fish, temuto pezzo grosso dell'università di Duke, spesso ne ride: «Qualunque sia la risposta alla domanda sul come si diventa un intellettuale pubblico, sappiamo esattamente che ciò non accadrà attraverso l'università», osserva con ironia, per passare poi a suggerire il reclutamento di lobbisti nei campus, affinché le loro star abbiano una qualche possibilità di accesso ai mass media.⁶ Una simile distanza, oggettiva e soggettiva, della dimensione universitaria dallo spazio pubblico americano nonché dall'industria culturale e mediatica che ne stanno al centro, trova il suo corrispettivo all'interno del settore editoriale.

Accanto alle case editrici generaliste (*trade houses*), alle filiali di grandi gruppi o a rari editori indipendenti, le edizioni universitarie americane sono dunque gli ultimi editori rimasti a dedicarsi alla pubblicazione di saggi teorici o di scienze umane (*serious non-fiction*) e alla traduzione dei loro equivalenti stranieri; e ciò nel contesto di un declino generale delle traduzioni: negli Stati Uniti, relativamente ai nuovi titoli annuali, il tasso di opere tradotte cala dall'8,6% nel 1960 al 4,95% nel 1975, a meno del 3% oggi, a fronte di un tasso che va dal 15 al 20% in tutti i paesi dell'Europa continentale. I circa 120 editori universitari statunitensi (più le filiali dei due grandi editori britannici, di Oxford e di Cambridge) presentano modalità di finanziamento distinte, collegate alle ricerche e ai campus che le ospitano, e possiedono circuiti di diffusione spesso paralleli, dalle librerie alle biblioteche universitarie. Possono in tal modo garantire

anche la circolazione delle innovazioni intellettuali, anche se rigorosamente ai margini del sistema generale, quello dei megastore e delle tirature milionarie. Da circa vent'anni inoltre, il graduale disimpegno delle università e il crescente numero di tesi da pubblicare (affinché il loro autore-insegnante abbia una qualche possibilità di diventare di ruolo) sottopone a una pressione finanziaria inedita gli editori universitari, i quali hanno perciò dovuto esplorare alcune alternative sul versante delle pubblicazioni regionali (letteratura o storia dei rispettivi Stati) o persino più commerciali (*semi-trade books*), per lo più a spese delle scienze umane, destinate al sacrificio in via prioritaria.

Il peculiare separatismo dell'istituzione universitaria americana funziona insomma a tutti i livelli: geograficamente attraverso l'isolamento dei campus; demograficamente con la sottrazione dell'80% di ogni generazione (per due e sino a quattro anni di seguito) alle strutture sociali; sociologicamente con il sottomettere gli studenti a norme parzialmente derogatorie; intellettualmente con l'affidare in esclusiva all'ambito accademico il compito di animare il dibattito di idee; sul piano editoriale e della comunicazione infine con l'amministrare, separatamente dal grande mercato culturale americano, le istanze di disseminazione delle produzioni intellettuali, comprese le reti informatiche delle università, per l'uso delle quali vent'anni fa fu introdotto Internet. Questo isolamento non impedisce però all'università di costituire negli Stati Uniti un obiettivo di livello nazionale, né di farsi spesso cassa di risonanza, o ripetitore in chiave drammatica, dei problemi più scottanti che agitano la società americana. Riprendendo la distinzione di Gramsci si potrebbe anche dire che, ancorché distante dalla *società civile*, l'università intrattiene tuttavia un legame molto stretto con la *società politica* americana, attraverso il suo ruolo di crocevia ideologico e di formazione delle élite. Ecco il perché dei vasti echi delle polemiche che verranno scatenate dalla teoria francese e che risuoneranno ben al di là dei campus e della loro dimensione bucolica.

Gentlemen e scienziati

Sin dalle origini, l'ambiguità storica che sta al centro del sistema universitario americano è costituita da quella caratteristica esitazione tra approccio universalizzante e approccio professionalizzante, tra approccio generalista e approccio tecnico, o anche – nei termini della pedagogia americana – tra «umanismo» e «vocazionalismo». Per vedere all'opera questa duplice istanza e per comprendere il ruolo che potranno ricoprire in questo dibattito alcuni autori francesi, occorre rivolgere brevemente l'attenzione alla storia dell'università americana. Prima del 1796, da Harvard College (fondato nel 1636) a Dartmouth College (nel 1769), l'America coloniale dà vita a nuove istituzioni di eccellenza ricalcate sul modello britannico, le cui funzioni di morale civica e di pubblica utilità vengono dichiarate preziose, tanto più in una terra di pionieri come quella. Sui loro banchi siedono quaccheri, battisti e cattolici e i principi primi sono quelli della tolleranza della diversità religiosa e della trasmissione delle conoscenze dell'erudizione classica, come il latino, il greco, la retorica, la logica, l'astronomia, al fine di radunare queste comunità. Successivamente, il periodo rivoluzionario registra anche una breve influenza francese. Per qualche anno, prima del ritorno alla rigida ortodossia religiosa del XIX secolo, nei campus fioriscono il deismo, il razionalismo e le idee dell'Illuminismo, mentre l'alleanza contro l'Inghilterra favorisce l'insegnamento del francese (che prende inizio nel 1779 a Columbia) nonché l'impatto sui programmi di qualche fisiocrate espatriato, come Quesnay de Beaurepaire.⁷ Dal 1776 al 1860 il numero dei college passa da 9 a 250, senza però che la qualità dell'insegnamento progredisca al medesimo ritmo. Nel 1828 lo *Yale Report* suona il campanello d'allarme e raccomanda l'adozione di un curriculum generalista: «Il nostro obiettivo non è insegnare ciò che è tipico di ciascuna professione, ma esporre i fondamenti che sono comuni a tutte quante»,⁸ conclude il rapporto. Ma la bilancia penderà in seguito nuovamente dalla parte opposta. Gli educatori della metà del secolo, i quali esigono che il college sia utile anzitutto «al produttore industriale, al commerciante, al cercatore d'oro», chiedono in maniera polemica se i «grandi progressi [recenti] della

civiltà» debbano essere messi in conto «alla letteratura o alla scienza».⁹ Il periodo di ricostruzione successivo alla guerra di secessione vede allora la transizione dal college tradizionale all'università moderna, sotto la pressione dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione del paese, dei progressi della scienza, di una demografia che vi fa affluire i figli della borghesia e del grande modello universitario tedesco la cui fama si irradia sino oltreoceano.

Anche in questo caso l'evoluzione è duplice, scientifica e industriale al tempo stesso, in direzione dell'università come polo di ricerca, sino a far dire, nel 1891, al filosofo Charles Sanders Peirce che essa «non ha niente a che vedere con l'istruzione», e in direzione di un sapere «pertinente» (*relevant*), combinando insieme la «scuola dell'esperienza» e «la sola conoscenza richiesta per i futuri trionfi» dei futuri capitani di industria, secondo le parole, stavolta, di Andrew Carnegie.¹⁰ È in questo periodo che si sviluppano non soltanto i collegi agricoli (*land-grant colleges*) e le università municipali, ma anche le istituzioni riservate esclusivamente agli studenti neri (*black colleges*) e alle ragazze (*women's colleges*). Queste ultime sono in realtà «risparmiate» dagli educatori, i quali temono che sottoponendole al medesimo insegnamento dei ragazzi si procurerebbero loro soltanto crisi di nervi e corruzione mentale. Sul versante delle grandi università, nella misura in cui i loro presidenti partono per visitare le università di Berlino e Tubinga, si assiste al trionfo dell'esempio tedesco: vengono stabiliti i principi della polivalenza del curriculum (la *Lernfreiheit*, o libertà di istruzione) e della priorità della ricerca rispetto alla carriera dell'insegnante (la *Lehrfreiheit*, o libertà di insegnamento), lo sviluppo del dottorato (il primo PhD viene assegnato a Yale nel 1860) e dei diplomi *post lauream* (le *graduate schools*, dopo il college), il finanziamento privato di istituti di ricerca di base nei campus e anche la suddivisione in dipartimenti e in discipline, che l'università Johns Hopkins è la prima a organizzare in maniera concorrenziale, per attirare a sé i migliori professori e i migliori studenti. Dopo essere passata dal college paternalistico ma poco impegnativo, nel quale vengono imposti lo studio delle lingue morte e i saperi classici, alla grande università di ricerca, liberale e impersonale, chiamata non

soltanto a trasmettere ma anche a *produrre* il sapere, l'educazione superiore americana non è più la stessa.

L'inizio del XX secolo è l'era dei grandi presidenti dell'università, quelli che Thorstein Veblen chiama i «capitani di erudizione»,¹¹ ma anche di una prima forte ingerenza degli imprenditori industriali nel sistema universitario. Questi ultimi ne avevano già in parte acquisito il diritto nel periodo precedente, dando il proprio nome alle nuove università da loro finanziate, come fecero Johns Hopkins a Baltimora, James Duke nella North Carolina e Leland Stanford vicino a San Francisco. Questa volta le nuove fondazioni filantropiche, quelle dei Rockefeller o dei Carnegie, fanno in modo di essere coinvolte nel contenuto dei programmi e nella gestione dei campus: contribuiscono a burocratizzarli e si oppongono a tutto ciò che potrebbe nuocere ai loro interessi industriali, sino al punto di esigere l'allontanamento dei professori di sinistra, come nel caso di tale Scott Nearing di Chicago che, nel 1915, aveva osato denunciare pubblicamente il lavoro dei bambini nelle miniere di carbone. Il controllo dei grandi trust – responsabili dei favori di bilancio fatti a certe discipline a scapito di altre ritenute meno utili, degli orientamenti della ricerca scientifica, dei tentativi di standardizzazione delle procedure universitarie e spesso anche del reclutamento del personale dirigente – non si allenterà più. La nuova ideologia imprenditoriale (*corporate culture*) impregnerà l'università, dettandole la propria morale utilitaristica e i propri obiettivi di specializzazione, assicurandosi inoltre i buoni e leali servigi del pedagogo di professione: «Il filosofo un giorno ha potuto dire che l'intera vita altro non è che una preparazione alla morte, oggi invece [il pedagogo] ritiene che l'intera vita è una preparazione agli affari» conclude amaramente il sociologo Benjamin Barber.¹² A questo potere dei manager, con le due guerre mondiali e con la crisi degli anni trenta andrà ad aggiungersi una nuova ingerenza dello Stato federale, impensabile nel secolo precedente. Nel 1917 gli insegnanti pacifisti verranno richiamati all'ordine da Washington, mentre il New Deal di Roosevelt impone ai professori di dichiarare ufficialmente la loro lealtà tanto al governatore quanto al presidente. A rivelarsi decisiva è però la Seconda guerra mondiale. La

mobilitazione dei centri di ricerca, dalle radiotrasmissioni alla fisica nucleare, e dei curricula generali, per spiegare i popoli europei ai loro futuri liberatori, porta a quella che lo storico Clyde Barrow chiama la «costruzione di un complesso accademico-militare».¹³ Se occorre attendere il 1973 perché sia istituito il primo sistema di aiuti federali al pagamento delle tasse di iscrizione (*tuitions*), la legge sul ritorno dei soldati, la famosa *G.I. Bill of Rights* del 1944 (che assicura agli eroi della vittoria alleata protezione sociale, vantaggi fiscali e studi gratuiti), sovvenziona all'epoca il loro reinserimento nel sistema universitario. La brigata dei militari smobilitati si aggiunge così al baby-boom e all'allungamento della durata degli studi, tanto da provocare, dopo il 1945, una esplosione demografica nei campus: dal 1950 al 1970 la popolazione studentesca è più che raddoppiata, la sua percentuale rispetto alla popolazione totale passa infatti dal 15,1 al 32,5% (in Francia, nello stesso periodo, passa dal 4 al 10%), mentre aumenta la taglia media degli istituti.¹⁴ La caccia alle streghe maccartista è il marchio degli anni cinquanta, nel corso dei quali «rossi» e «rosa» vengono braccati, le biblioteche universitarie vengono sgomberate dei loro titoli «sovversivi» e la stessa «libertà universitaria» viene presentata come «la linea del Partito comunista americano in materia di educazione superiore»¹⁵ ossia, in altri termini, come una pericolosa deriva sovietica che si deve arginare. Ma il maccartismo non modifica per nulla questa evoluzione di fondo. Alla vigilia dei movimenti studenteschi degli anni sessanta, l'università americana contemporanea vuole essere una preparazione egualitaria alla vita imprenditoriale e ai doveri del cittadino, lacerata tra le sue due vocazioni storiche antagoniste, quella alla moralizzazione e quella alla specializzazione. Lo attestano i dibattiti degli anni 1961-1963, tra le priorità tecnologiche dell'amministrazione Kennedy, che intende formare esperti e vincere la corsa alla conquista dello spazio che la vede contrapporsi all'Urss, e gli appelli di segno opposto, volti a «rafforzare [piuttosto] le conoscenze generali», che provengono da alcuni grossi nomi, come nel caso di Daniel Bell nel suo manifesto *The Reforming of General Education*.

Questo ancestrale conflitto si è focalizzato negli Stati Uniti su due temi significativi. Nel 1869 Charles Eliot, presidente di Harvard,

scatenò una vivace polemica dopo avere instaurato un sistema di scelte individuali tra le differenti discipline (*elective curriculum*) che sopprimeva le materie principali obbligatorie (*core curriculum*). All'idea di un corpo fisso di conoscenze, assoluto e antistorico, si sostituisce poco per volta il solo principio dell'«egualitarismo curriculare». Gli imm modificati canoni della cultura liberale, quella che produceva il «gentiluomo», lasciano il posto alle infinite combinazioni di una cultura personalizzata. Gli umanisti classici vi si opposero, non tanto però in nome della cultura generale di per se stessa, quanto piuttosto richiamandosi alla *pertinenza* pratica del suo insegnamento. «Anche in questi tempi utilitaristici, far circolare un po' più diffusamente i testi dei teorici, dei topi di biblioteca e persino dei pedanti non può fare del male al nostro paese» dichiarò sprezzante nel 1890 Calvin B. Hulbert, presidente del Middlebury College. Il compromesso che viene a generalizzarsi alla svolta del XX secolo – mettere insieme una o più discipline di approfondimento (*majors*) con la dispersione delle altre materie a scelta (*minors*) – non soddisfa nessuna delle due parti. Per il filosofo John Dewey l'unità delle conoscenze, che sta al cuore del dibattito, deve essere al tempo stesso referenziale e metodologica; nel 1902 egli propose anche una sintesi storica e logica che chiamò *educazione generale*, basata su corsi innovativi, imperniati sulla metodologia, destinati però a restare sperimentali.¹⁶ Erudizione e competenza sembrano decisamente irreconciliabili. Finita la guerra, il rapido sviluppo della ricerca applicata, grazie ai fondi federali degli anni 1942-1945, e dei paradigmi funzionalista e quantitativo nelle scienze sociali rafforzerà il polo della specializzazione. Eppure, nel paese dell'università-impresa e del sapere impiegabile, due fattori storici più vecchi costituiscono gli ultimi baluardi contro il trionfo della professionalizzazione.

In primo luogo, e sebbene nel 1936 Harvard avesse osato rimpiazzare «Christo et Ecclesiae» sul suo stemma ufficiale con la sola parola «Veritas», la religione continua a giocare negli Stati Uniti, senza corsi obbligatori né esplicite paternali, il ruolo giocato dalla Ragione, o dalla *Wissenschaft*, in quanto chiave di volta della dottrina educativa in Francia e in Germania. In un paese in cui il

rapporto con lo Stato come istanza di riferimento non ha sostituito il rapporto con la Chiesa, la verità non ha essenza scientifica bensì teologica. E il solo corso che negli Stati Uniti abbia mai avuto la funzione di una disciplina trasversale era il corso di filosofia morale, copia carbone lievemente più laica del dogma protestante. Come osserva non senza stupore il critico inglese Jonathan Culler, nei dipartimenti di letteratura americani – e vedremo quale calderone ideologico sono diventati – si può essere marxisti, lacaniani o lesbiche radicali, ma «è assai raro che qualcuno attacchi seriamente la religione».¹⁷ Infine, lo spettro religioso si ritrova tanto nell'ossessione dei teorici letterari relativamente alla questione dell'interpretazione dei testi, quanto nella diffidenza di segno contrario degli umanisti tradizionali nei confronti della moda «teorista»,¹⁸ stavolta nella tradizione dell'antintellettualismo evangelico dei primi pastori. Insomma, data l'assenza di un sapere trasversale che possa rendere conto di tutte le competenze particolari, il regime dei fini ultimi resta l'unica opposizione valida alla specializzazione priva di limiti. Esiste però un altro freno. Si tratta del compito, affidato all'università sin dall'avvento del modello dello Stato-nazione nei paesi europei, consistente nell'inculcare, nel definire e nel preservare una coscienza nazionale e una identità culturale specificamente *americane*. La filosofia non costituisce, come in Germania (o, come in Francia, la storia), *la* tradizione nazionale; per questo motivo, alla svolta del XX secolo, la missione di «riflettere sull'identità culturale» fu affidata «dallo Stato-nazione americano» alle discipline letterarie; da allora «la cultura cominciò a diventare letteraria», come afferma Bill Readings.¹⁹ In nome delle virtù civili ed etiche della letteratura, il grande critico Matthew Arnold difese con fervore un simile orientamento. Il quale sarebbe però diventato ben presto problematico, poiché la letteratura (al contrario della filosofia) si ritrova a essere in conflitto assiologico con la scienza anche quando evolverà come disciplina in direzione di un ideale tecnico e scientifico; negli Stati Uniti il canone letterario rinvia infatti ad alcuni classici britannici piuttosto che ai classici americani e, in senso più ampio, il declino dello Stato-nazione – a cui si unisce quel compito di unificazione culturale – farà sprofondare l'ambito

della letteratura in una sorta di vuoto normativo e in una crisi latente, ancorché ben presto evidente, delle sue tradizioni.

L'eccellenza e il mercato

Dopo gli anni della contestazione studentesca, l'università americana, che nel 1970 si ritrova a dover affrontare il decennio del ritorno all'ordine e delle recessioni economiche, si concepisce sempre più come un semplice filtro per l'accesso al mercato del lavoro. I suoi 8,5 milioni di studenti iscritti (oggi 15 milioni), ripartiti tra 2550 istituzioni, sono in maggioranza femmine. Gli stessi studi avanzati sono cresciuti a un ritmo più sostenuto di quello degli studi superiori nel loro insieme. E i possessori di PhD non sono sempre sicuri di trovare un impiego. Per istituzioni come queste, che si concepiscono secondo il modello della nuova «economia di servizio», si tratta di garantire ai (alle) loro «clienti» le maggiori opportunità di impiego, di trattare il sapere che dispensano come una merce le cui qualità devono essere ottimizzate (e i cui formati e imballaggi si misurano in unità di valore, in voti, in semestri) e di ricorrere, per un'appropriata gestione, ai principi che all'epoca guidavano la grande impresa: redditività, e dunque aumento del rendimento di queste «fabbriche di conoscenza»; produttività, e dunque insegnamento sempre più veloce; se occorre, infine, cura dimagrante (*downsizing*), con conseguente ricorso ai licenziamenti per bloccare l'aumento della spesa. Il dato dominante è che ogni università vive al ritmo di una concorrenza sfrenata. Bisogna avere gli studenti migliori, bisogna ottenere i sovvenzionamenti federali, reclutare i migliori professori, far scalare la cima della classifica alla propria squadra di basket o di football, piazzare ciascuno dei propri dipartimenti nell'albo d'onore annuale e i propri centri di ricerca tra i partner preferiti delle grandi imprese locali. Due espressioni possono riassumere una simile evoluzione: «*Learn to earn!*» (impara a far soldi), motto informale dello studente degli anni settanta, e il neologismo *multiversity*, che serve a designare una istituzione compartimentata che non ha più tanto a che vedere con i precetti di

unità e di *universalità* dell'università tradizionale. È il sorgere dell'«università dell'eccellenza», secondo l'espressione allora in voga presso i primi guru del management.

«L'attività intellettuale e la cultura che ne veniva alimentata sono sostituite dal perseguimento dell'eccellenza e degli indici di rendimento»,²⁰ osserva Bill Readings per riassumere l'avvento di questa «università poststorica» senza referente, giacché all'interno di tale logica l'eccellenza stessa è una nozione senza contenuto. Da qui la sua porosità rispetto a ciò che non è contemplato dalle norme, il suo potere di integrazione, la nuova capacità di assorbimento di ciò che in altre occasioni aveva minacciato i suoi «valori»: l'università dell'eccellenza è quell'università che svilupperà ben presto gli studi femministi per attirare le studentesse e le ricerche sulle minoranze etniche o sessuali per guadagnare punti presso nuovi segmenti della clientela studentesca; è anche l'università che, più in generale, integrerà nei propri programmi la critica dell'ideologia e i nuovi discorsi di opposizione, in misura proporzionale al declino della propria tradizionale funzione di sorveglianza ideologica. È infatti necessario sviluppare i prodotti che fanno vendere di più, e l'assorbimento del nemico per volgerne l'energia a proprio profitto era un tema che, in tutt'altro contesto, veniva allora affrontato dalle nuove teorie sul potere di Deleuze e Foucault. Il motivo dell'eccellenza, che Bill Readings chiama anche «dereferenzializzazione»,²¹ gioca dunque, in virtù della sua stessa elasticità, quel ruolo funzionale che apparteneva alla filosofia all'interno dell'università tedesca del XIX secolo in quanto unico elemento di trasversalità sotto il quale riordinare i differenti saperi specifici che vengono insegnati. Salvo il fatto che questa trasversalità costituiva anche la garanzia di una certa autonomia del sapere universitario in rapporto al mercato sociale, mentre ora quell'altra trasversalità diventa, all'interno dell'università americana e nonostante il suo separatismo, lo strumento di una alleanza senza precedenti fra la trasmissione del sapere e l'ordine economico. Come osserva Alain Touraine analizzando il sistema universitario americano alla vigilia degli anni settanta, la sua funzione sociologica sembra aver lasciato il posto a un ruolo direttamente economico: «Il

sistema universitario [oramai] assicura di meno la riproduzione dell'ordine sociale ma partecipa molto più direttamente alla sua produzione».²² Una simile evoluzione, sebbene dipenda anche da fattori congiunturali (inasprimento del mercato del lavoro) e direttamente ideologici (la reazione controrivoluzionaria ai disordini dei «sixties»), comporta nondimeno tre conseguenze di fondo sull'istituzione universitaria che saranno determinanti per l'imminente arrivo del «poststrutturalismo» francese.

Il primo effetto di questo modello dell'eccellenza è riscontrabile nel paradossale aumento dell'isolamento sociale dell'università, laddove il nuovo realismo economico e professionale avrebbe potuto far credere a una evoluzione opposta. Infatti, mettere l'accento sulle funzioni della ricerca e della professionalizzazione, dunque della suddivisione disciplinare, a scapito delle trasversali funzioni civica e politica dell'università, in realtà allontana ulteriormente quest'ultima dalla società civile. In secondo luogo, questa *eccellenza* senza referente significa anche l'inflazione dei metodi pedagogici e dei discorsi metaeducativi *in luogo e al posto* dei saperi da trasmettere: sotto l'influenza della psicologia e del pragmatismo comportamentista in voga presso gli «esperti», come osservava Hannah Arendt nella sua diagnosi sulla crisi dell'educazione negli Stati Uniti, «la pedagogia si è trasformata in una scienza dell'insegnamento in genere, fino a rendersi del tutto indipendente dalla materia che di fatto insegna».²³ Più che la padronanza e la trasmissione di un contenuto, l'insegnamento diventa una tecnica senza oggetto. Gli stessi programmi, come sarà il caso della lettura dei filosofi francesi nei corsi di letteratura, diventano il teatro di una riflessione sulla pedagogia; ci si appoggia a testi che sono privi di rapporto con il tema dell'educazione per rafforzare i principi di una educazione a sua volta senza oggetto predefinito. Infine, in questo paesaggio ultraconcorrenziale, l'ambito degli studi umanistici, e al suo interno l'ambito degli studi letterari, subiscono con molta durezza queste nuove condizioni, molta più durezza di quanta non subiscano le scienze esatte, quelle amministrative, il diritto o le scienze sociali. La cosiddetta educazione generalista, tradizionalmente associata all'ambito degli studi umanistici, è

diventata anche «una zona dell'università in pieno disastro», secondo le conclusioni del rapporto del Carnegie Council del 1977.²⁴ Alla stessa maniera tutte le inchieste degli anni settanta osservano che i college generalisti (*liberal arts*) vedono ridursi il numero dei loro ammessi a vantaggio dei college specializzati, che i corsi di filosofia, di storia e di letteratura vengono scelti con sempre minore frequenza a meno che non «tecnicizzino» il loro programma e che, in queste discipline, gli aiuti finanziari pubblici e privati conoscono un abbassamento drastico, tutti fattori che portano a conseguenze quali la precarizzazione dell'insegnamento e la chiusura degli istituti di ricerca.²⁵ Sebbene il rapporto Carnegie non espliciti cosa intende per «tecnicizzazione» degli studi letterari, la crisi che essi a quel tempo attraversano dipende dal loro doppio e contraddittorio orientamento verso una «scienza dei testi» dalle definizioni variabili e verso una riflessione politico-culturale più generale. Si tratta di questioni che richiedono di tornare indietro verso la metà del secolo e di interrogare la corrente tipicamente americana del New Criticism,²⁶ i cui contributi furono decisivi per la futura French Theory.

New Criticism e modernismo letterario

All'inizio del XX secolo il settore degli studi letterari presenta, in scala ridotta, la medesima tensione dell'università americana nel suo insieme fra una tradizione liberale inglese, che le ha dato in eredità i valori umanistici e l'approccio attraverso lo stile e i temi, e una più puntuta tradizione tedesca. Quest'ultima si manifesta sia attraverso un'interrogazione identitaria, nel momento in cui si tratta di isolare una letteratura *americana* dal corpus inglese generale, sia attraverso un metodo più teorico di quello della *explication de texte* francese che risale al medesimo periodo. A partire dalla seconda metà del XIX secolo, al centro del discorso sulla letteratura svolto dall'università americana si trova infatti un'interrogazione sistematica delle procedure di lettura e di interpretazione delle opere, interrogazione che andrà incessantemente affinandosi; e ancora prima che il nazismo facesse convergere verso le università

americane filologi e teorici della letteratura europei, il paesaggio della critica e della teoria letterarie negli Stati Uniti colpisce inoltre per la sua ricchezza e la sua diversità, al punto da far passare la Francia di Sainte-Beuve e di Gustave Lanson per un paese che, a confronto, non *interroga* la letteratura. Dopo la Prima guerra mondiale, nei campus si assiste a una fioritura di discorsi critici e di nuove scuole, nonché di dibattiti sia intorno alla tradizione critica sia sul futuro della letteratura.

Gli ormai vecchi argomenti polemici di Matthew Arnold sulla funzione morale della letteratura contro le devastazioni della tecnica e dell'industria sono ancora oggetto di aspri dibattiti, così come lo sono le precedenti osservazioni di John Henry Newman, in *The Idea of a University*, sulla letteratura come madre di tutte le discipline. Nel contempo, la sua funzione politica è al centro della riflessione di Edmund Wilson e la sua funzione epistemologica allargata (quella di investire *tutti* i saperi) ritorna ossessivamente nei saggi di un Kenneth Burke, mentre il ruolo dell'erudizione classica come fondamento della vita collettiva è appassionatamente difeso da T.S. Eliot e da F.R. Leavis, in ciò più «arnoldiani» del loro meno giovane contemporaneo. Sono tutti d'accordo nell'attribuire all'opera di Shakespeare, che è un riferimento costante, un ruolo tanto importante nella formazione dell'Occidente quanto lo sono stati la filosofia greca e il diritto romano. La meno normativa scuola del «nuovo aristotelismo», fondata da Ronald Crane all'università di Chicago, si interessa delle questioni dei generi letterari e della loro storicità, della composizione e della narrazione, ma anche della lettura come costruzione di senso. Analogamente, viene ripristinata e rimessa in circolazione l'idea di *apprezzamento* letterario, avanzata nel XVII secolo da John Dryden, al fine di comprendere il ruolo della lettura nella costruzione estetica dell'opera. Dagli anni venti agli anni cinquanta vengono dunque esplorate tutte le piste: sociolettura e psicolettura in Lionel Trilling, la formazione letteraria dell'*americanità* in F.O. Matthiessen e in Alfred Kazin, un primo strutturalismo letterario con la rilevazione delle invarianti formali e degli schemi narrativi effettuata nel dopoguerra da Northrop Frye nonché le questioni più teoriche della rappresentazione estetica e del

realismo letterario che costituiscono il nucleo di *Mimesis*, il capolavoro di Erich Auerbach (1946), altro grande rifugiato. Malgrado le divergenze ideologiche dei loro difensori, questi differenti orientamenti coesistono pacificamente all'interno dell'ambito letterario dell'università, il quale già funzionava come una *agorà* di discorsi critici in cui si accumulavano le innovazioni e si collezionavano le piste inedite, piuttosto che come un'arena su cui far prevalere una scuola sulle altre. È in questo ricco contesto intellettuale che, alla fine degli anni trenta, fa la sua comparsa il New Criticism, il quale assegnerà definitivamente alla critica letteraria un posto centrale e un prestigio senza eguali nel cuore del mondo intellettuale americano.

Furono Cleanth Brooks e Robert Penn Warren in *Understanding Poetry*, il loro classico del 1938, a formularne per primi il progetto che venne successivamente sistematizzato da René Wellek e Austin Warren nel loro manuale di terzo ciclo *The Theory of Literature* del 1942. Il breve saggio didattico *The New Criticism*, pubblicato da John Crowe Ransom nel 1941, e l'ambiziosa retrospettiva di Wellek, *History of Modern Criticism*, sono i due altri titoli di riferimento. La grande idea del New Criticism è quella di una critica «intrinseca»: il suo metodo consiste in una lettura ravvicinata dell'opera (*close reading*) mentre il suo scopo è la messa in luce dello statuto ontologico del testo (secondo il motto «una poesia non deve significare ma essere») e dell'orizzonte intransitivo del linguaggio (contro le nascenti teorie della comunicazione). Per accedere all'opera come sistema chiuso e stabile occorre però anzitutto sbarazzarsi delle tre «eresie» della critica estrinseca, che furono prese di mira da W.K. Wimsatt e Monroe Beardsley in tre celebri saggi eponimi: l'illusione intenzionale (*intentional fallacy*), consistente nel leggere il testo come il prodotto diretto del progetto di un autore, l'illusione affettiva (*affective fallacy*), che limita il testo a una serie di emozioni soggettive – e, di conseguenza, costringe la critica a non esserne altro che la tremolante parafrasi – e l'illusione personale (*personal fallacy*), che aggiunge alle prime due la deriva biografista e la deriva storicista della critica tradizionale. I New Critics denunciano qui non tanto l'idea di una soggettività dell'autore, che

non viene da loro negata, quanto lo psicologismo delle determinanti biografiche e il semplicismo di una «intenzione» pienamente realizzata nel testo. In termini più ampi, sostituiscono una «storia interna» e autonoma dei testi all'abituale ricorso alla storia generale, ridotta nei loro saggi a «una faccenda di porridge e di vestiti» (quello che l'autore mangiava e indossava) e a essere dunque nient'altro che una «questione di note a piè di pagina per chiarire qualche allusione locale», secondo le parole di Gerald Graff.²⁷ L'accento viene fatto cadere piuttosto su una irriducibile polisemia in quanto criterio di letterarietà e sulla strutturazione dei grandi testi a partire dalle loro stesse ambiguità, dalle tensioni e contraddizioni che li attraversano, sino a giungere, trent'anni prima di Derrida, a parlare di una «ironia» strutturale dell'opera letteraria. Sul piano disciplinare si affaccia un triplice obiettivo: professionalizzazione della critica letteraria universitaria, rispetto dei grandi testi critici nella continuità di ciò che spetta alle opere del corpus, integrazione delle funzioni più nobili della critica nell'ambito del dipartimento di inglese, vero e proprio faro dell'università contemporanea. In nome della onnipotenza dei testi il corso di letteratura deve avere una preminenza rispetto al corso di storia, che relega i testi al ruolo di semplici riflessi, e rispetto al corso di filosofia, che ne parla come di semplici «contenuti», narrativi o linguistici. L'università di Yale, culla del New Criticism, diventa il modello di questa università *letteraria*.

L'influenza del New Criticism declinerà solo a partire dagli anni sessanta, soprattutto perché a forza di privilegiare i corpus classici e moderni riconosciuti (sino a Proust e a Virginia Woolf) era rimasto sordo alle innovazioni letterarie della controcultura *beat* e del nuovo formalismo, così come non avrebbe potuto fare proprio l'antiaccademismo dei *sixties*, ossia di una cultura uscita dalla propria torre d'avorio per richiamarsi – anche sul piano teorico – agli impulsi collettivi e a ciò che Susan Sontag chiamerà l'«erotica dell'arte». Nel 1958, avendo il presentimento della sua eclissi, il critico di sinistra Irving Howe rende al movimento un vigoroso omaggio, già nostalgico di una età dell'oro: «Il momento più intenso nella storia della critica contemporanea, il momento che produsse i più possenti effetti sull'immaginazione dei giovani seri, quel

momento è probabilmente già alle nostre spalle».²⁸ Eppure non è tanto il New Criticism in quanto procedimento critico a scomparire dopo quarant'anni dall'università americana, dove alcuni dei suoi libri sono rimasti dei manuali di riferimento da cui la decostruzione trarrà alcuni spunti, quanto piuttosto il più generale ethos dell'«alto modernismo» intellettuale americano; da allora infatti, questo ethos liberale ed elitario, incarnato a meraviglia dai capifila del New Criticism, è stato soppiantato da un misto di ironia e di specializzazione, ossia dai due approcci privilegiati della cultura di massa e della vita «postmoderna». Con «modernismo» gli americani designano in realtà alcuni dei loro grandi autori della metà del secolo, dagli arnoldiani di destra ai New York Intellectuals di sinistra; tutti costoro praticarono un culto tanto tragico quanto estetico dell'alta cultura in quanto sfera autonoma e la considerarono l'ultimo argine all'incalzante espandersi dei conformismi della società industriale. Da questo punto di vista, il New Criticism non esiste più.

Nel frattempo, all'indomani della vittoria alleata, la nuova corrente rappresenta una svolta storica per gli studi letterari negli Stati Uniti. La conclamata rottura con le tradizioni europee della filologia e della storia letteraria, a vantaggio di una retorica e di una poetica più al passo con i tempi, corrisponde a una ridefinizione in profondità dell'ambito letterario. È necessario sostituire la sua funzione politica nazionale (che consiste nel forgiare una identità letteraria) con una funzione cognitiva generale assai più ambiziosa e contrapporre alla tradizionale dicotomia fra testi primari e testi secondari il principio di una inedita comunanza tra l'opera e la sua critica, tra letteratura e teoria. Quest'ultimo aspetto sta al cuore del progetto dei New Critics: «La teoria letteraria, e il suo *organon* di metodi, è quanto di più necessario oggi per la ricerca in letteratura», sostengono Wellek e Warren nel 1949.²⁹ Questa esigenza teorica contribuirà anche a fare sì che gli studenti di letteratura di quegli anni, futuri professori di ruolo negli anni ottanta, prendano dimestichezza con alcuni concetti chiave della filosofia continentale. Ma l'insistenza dei New Critics sull'esistenza di meccanismi autonomi in critica e in letteratura, sulla irriducibilità di queste ultime alla storia e alle strutture sociali, si è tradotta anche

nell'ambivalenza del loro rapporto con l'ambito politico. L'antireferenzialismo di una bellezza senza oggetto, che assilla la contemporaneità sin dal progetto flaubertiano del «libro su nulla», suona quasi come un annuncio anticipato delle esagerazioni americane della parola d'ordine derridiana del 1967, «non c'è *fuori-testo*».³⁰ Sta qui prendendo forma un ritirarsi della letteratura lontano dagli affari del mondo, il rifiuto, da parte di una generazione intellettuale, di imbrattare il Testo confondendolo eccessivamente con lo spirito del suo tempo, pur nel sincero auspicio di una grande letteratura per tutti.

Quel progetto di una metodologia critica universale procede infatti anche da un principio democratico. L'unica conoscenza richiesta è quella del linguaggio e del suo funzionamento che, a giudizio dei New Critics, risulta più accessibile alle classi svantaggiate di quanto non lo siano la storia letteraria, le allusioni culturali, le conoscenze biografiche, tutte appannaggio delle varie élite. Mentre i reduci dal fronte europeo, dopo l'approvazione del *G.I. Bill of Rights*, affluiscono verso i campus, i New Critics vantano l'efficacia del loro approccio nella diffusione dei valori letterari ora alla portata di tutti.³¹ Eppure assisteranno passivamente all'epurazione maccartista nelle università, che trasformerà i loro dipartimenti in rifugi formalisti lontani dalle lotte politiche. Risulta in tal senso particolarmente significativo uno scandalo che risale al 1949, quando una giuria composta da T.S. Eliot e da due celebri New Critics attribuisce il prestigioso premio Bollingen alla raccolta *Pisan Cantos* di Ezra Pound, i cui trascorsi antisemiti e mussoliniani sono ormai risaputi. La cosa suscita di conseguenza i furori dell'intera sinistra intellettuale, cui gli stessi giurati replicano, in guisa di giustificazione, che «tenere conto di alcunché di altro rispetto alla sola qualità dell'opera poetica» sarebbe una grave minaccia «contro la società civilizzata»;³² il che rappresenta il colmo, se ve ne fosse uno, del disimpegno politico tanto decantato dai New Critics. Nel corso degli anni sessanta l'emergere di nuove forme letterarie e politiche nei campus finisce per mettere una volta per tutte il New Criticism in una luce ambigua e far risaltare la sua insostenibile indifferenza alla *politica* dei testi. Da Wellek a Paul de Man, i vecchi

seguaci e i giovani discepoli del New Criticism preferiranno allora andare alla ricerca di qualche alternativa disponibile. Alcuni opteranno per una tardiva militanza, altri per la vita universitaria europea, mentre la maggioranza, che legge gli strutturalisti francesi e fonda i primi dipartimenti di letteratura comparata, si orienterà verso una critica politica dell'Illuminismo e del linguaggio ordinario a *partire* dalla teoria. Una maniera di prolungare lo studio delle «ambiguità» e delle «tensioni» del testo attraverso la modalità, politicamente più legittima, degli «spostamenti» e degli «scivolamenti» della scrittura. In tal senso, la teoria francese, che non si chiama ancora così, costituirà per i giovani emuli del New Criticism la figura della terza via, tra le impasse del formalismo critico e i blocchi politici di una istituzione universitaria sottomessa sia allo Stato che al mercato e presa nella trappola di un vecchio sogno thelemita sul punto di trasformarsi in incubo.

Nonostante questo, al di là degli elementi di continuità che permangono attraverso le varie «rivoluzioni» del mondo letterario americano, tra il New Criticism degli anni quaranta e la decostruzione, destinata ben presto a spopolare negli anni ottanta, prevalgono le differenze. I New Critics, contrariamente ai loro successori derridiani, temevano costantemente di mescolare la letteratura alla volgare «storia delle idee». E l'esagerazione formalista, secondo cui si può per esempio analizzare il funzionamento di un articolo di giornale allo stesso modo in cui si può analizzare un sonetto di Shakespeare, condurrebbe secondo loro al relativismo testuale e alla scomparsa del canone, compromettendo l'antistorico universalismo estetico da loro difeso a così caro prezzo. Ma quel che è di più, non gettarono mai le basi di quella *critica della ragione critica* che ben presto verranno elaborate da Derrida e dai suoi emuli americani per svelare le illusioni razionaliste della lettura ordinaria, le illusioni relative alla *totalità* del testo, alla sua autonomia, alla sua articolazione semantica. Paul de Man li rimprovererà anche di avere «confuso la propria concezione della totalizzazione, in quanto caratteristica del procedimento interpretativo, con una proprietà del testo stesso, che essi allora dovevano necessariamente considerare come una unità», secondo le

parole di Wlad Godzich.³³ Il testo può sì essere totalizzato, ma solo se la sua coerenza, ricostruita sulle rovine del senso originario, necessariamente prevale. Per contro, concentrandosi sulle aporie del testo e sulle sue irreversibili incoerenze, i decostruzionisti riterranno di procedere a una lettura ancora «più ravvicinata» (*closer reading*), più vicina al testo nella sua opacità.

Insomma, al pari dell'evoluzione di tutta l'università americana dopo la guerra, anche l'esperienza del New Criticism rivela, attraverso le sue ambivalenze, la medesima inestricabile tensione tra valutazione critica e pertinenza generale, tra scienza pura e impegno storico, tra cultura e politica. Se è vero che questi antagonismi si sono collocati nel cuore del progetto universitario sin dalle sue origini, nel caso americano sono stati rafforzati dall'isolamento degli istituti di insegnamento superiore e dalla loro sorprendente corsa alla specializzazione – finanche in letteratura e in filosofia – come orizzonte progressista del paese modello, destinato a vincere la pace dopo avere liberato il mondo. Una serie di contraddizioni che verranno fatte pienamente emergere, in forme esplosive, dapprima dai movimenti studenteschi degli anni sessanta e poi dal curioso decennio, studioso e libertario al tempo stesso, degli anni settanta, così da trasformare l'università americana e i suoi incessanti discorsi su se stessa in una delle due «spirali di sapere-potere», instabili e impazzite, descritte da Foucault.

NOTE

¹ Helen Lefkowitz Horowitz, *Campus Life. Undergraduate Culture from the End of the Nineteenth Century to the Present*, Alfred Knopf, New York 1987, p. 271.

² Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, St Martin's Press, New York 1994, p. 200.

³ Gerald Graff, *Beyond the Culture Wars*, W.W. Norton, New York 1992, p. 8.

⁴ Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1992, trad. di A. Boschetti e E. Bottaro, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, il Saggiatore, Milano 2005, p. 205.

⁵ Simone de Beauvoir, *L'Amérique au jour le jour*, Paul Morihien, Paris 1948, trad. di A. Dell'Orto, *L'America giorno per giorno*, Feltrinelli, Milano 1955, pp. 359 e 403.

⁶ Stanley Fish, *Professional Correctness. Literary Studies and Political Change*, Oxford University Press, New York e London 1995, pp. 118 e 126.

⁷ William Harold Cowley e Don Williams, *International and Historical Roots of American Higher Education*, Garland, New York 1991, pp. 101-103.

⁸ Cit. in Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, cit., p. 133.

⁹ Ivi, pp. 135-136.

¹⁰ Ivi, pp. 144-145.

¹¹ Ivi, p. 188.

¹² Benjamin Barber, *An Aristocracy of Everyone. The Politics of Education and the Future of America*, Ballantine, New York 1992, p. 205.

¹³ Clyde Barrow, *Universities and the Capitalist State*, University of Wisconsin Press, Madison 1990, p. 124.

¹⁴ Cfr. Michel Devèze, *Histoire contemporaine de l'université*, Sedes, Paris 1976, pp. 439-440.

¹⁵ Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, cit., p. 226.

¹⁶ Ivi, pp. 212-214.

¹⁷ Jonathan Culler, *Framing the Sign*, University of Oklahoma Press, Norman 1988, p. 78.

¹⁸ Useremo questo termine, come abitualmente accade in inglese (*theorist*), per designare alcune derive retoriche dell'uso della teoria nei dipartimenti di letteratura americani, derive che i conservatori giudicano letteralmente *terroriste*.

¹⁹ Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge 1996, pp. 70-71.

²⁰ Ivi, p. 55.

²¹ Ivi, p. 166.

²² Alain Touraine, *Université et société aux États-Unis*, Seuil, Paris 1972, p. 121.

²³ Hannah Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, trad. di T. Gargiulo, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 238.

²⁴ Cit. in Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, cit., p. 268.

²⁵ Stanley Aronowitz e Henry Giroux, *Education Under Siege*, Bergin & Garvey, Boston 1985, pp. 171-175.

²⁶ Manterremo il termine inglese per sottolineare la specificità americana di questa scuola, che non varcherà l'oceano, e per evitare qualsiasi confusione con la nostra più recente «nouvelle critique».

²⁷ Gerald Graff, *Professing Literature. An Institutional History*, University of Chicago Press, Chicago 1987, pp. 188-189.

²⁸ Cit. in Jonathan Arac, Wlad Godzich e Wallace Martin, *The Yale Critics. Deconstruction in America*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, p. 177.

²⁹ Cit., ivi, p. 247.

³⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967,

traduttori vari, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1989, p. 182.

³¹ Wlad Godzich, *The Culture of Literacy*, Harvard University Press, Cambridge 1994, pp. 16-17.

³² Cfr. Lazare Bitoun, «Intellectuels et écrivains du Village à Harlem», in André Kaspi (éd.), *New York 1940-1950*, Autrement, Paris 1995, pp. 118-120.

³³ Wlad Godzich, «The Domestication of Derrida», in Jonathan Arac, Wlad Godzich e Wallace Martin, *The Yale Critics. Deconstruction in America*, cit., p. 24.

3. La svolta dei «seventies»

«Quale storico potrebbe mai credere che una moda, un entusiasmo, una infatuazione, le stesse esagerazioni non tradiscano, in un momento dato, l'esistenza di una feconda sorgente all'interno di una cultura?»

MICHEL FOUCAULT, testo inedito

Dai campus agli *ashrams*, dal partito all'ufficio, di rivoluzione in controrivoluzione, presi tra una nuova paura e i suoi antidoti esistenziali, i *wild seventies* costituiscono un decennio decisamente paradossale. E ciò vale anche per la teoria francese, che all'epoca fa una prima comparsa negli Stati Uniti, senza che uno specifico territorio le sia stato ancora assegnato. È il decennio delle sue tentazioni controculturali, del suo ramificarsi anarchico tra riviste alternative e concerti rock, ma è anche il decennio in cui la teoria francese viene per la prima volta usata in ambito accademico, ancorché come strumento di un sovvertimento esclusivamente discorsivo dell'istituzione universitaria. Il punto è però che quanto ora viene allestendosi, pur attraverso erramenti e voltafaccia, stravolgerà completamente la dimensione intellettuale americana di questa fine di secolo.

Dalla militanza all'esistenza

Dalle prime marce per i diritti civili del 1962 agli *sleep-ins* libertari degli anni settanta, in un decennio di attivismo il vasto movimento studentesco americano si è poco per volta evoluto da opposizione politica organizzata a processo spontaneo con finalità soprattutto esistenziali; insomma, dall'anticapitalismo militante alla

celebrazione mistica dei corpi «liberi» e delle droghe allucinogene, più o meno come le canzoni di Bob Dylan che, nel medesimo periodo, passano dal folk antimperialista allo spiritualismo psichedelico. Questa metamorfosi della ribellione studentesca, domata anche dalle brutali repressioni del 1970, è uno dei fattori sociologici determinanti della ricezione prima e della manipolazione poi della teoria francese. Ma lo è indirettamente, ovvero attraverso lo spostamento delle lotte sul terreno dei discorsi, attraverso la nostalgia delle contrapposizioni degli anni sessanta, il romanticismo delle forme di vita libertarie, il vuoto ideologico che infine viene a scavarsi all'interno dell'università grazie all'apparente rinsavimento degli anni settanta. Questo cambiamento di prospettiva è soprattutto la prima tappa di una avventura intellettuale inedita che condurrà alle politiche identitarie e al multiculturalismo radicale degli anni ottanta. A partire dalle ultime sommosse degli anni sessanta e sino all'elezione di Ronald Reagan nel novembre del 1980, bisogna comprendere in che modo l'America sociale sia passata dalla contestazione studentesca al comunitarismo radicalizzato, ovvero da una lotta trasversale ma sporadica a lotte continue ma oramai segmentate. Sulla base di questa prospettiva si rende necessario un ritorno indietro allo scopo di cogliere, sul piano storico, le dimensioni umanistiche ed esistenziali costitutive del movimento studentesco americano, ossia quelle dimensioni che favoriranno altresì la sua frammentazione identitaria.

Nel febbraio del 1960 la protesta in risposta all'esclusione di quattro studenti neri da una caffetteria bianca di Greensboro, nella North Carolina, innesca il movimento per i diritti civili all'interno dell'università. Nel 1961 e nel 1962 si mobilitano i primi «ribelli culturali» dei campus, i quali si ispirano sia alla nebulosa *beat* che agli scritti di Paul Goodman, che all'epoca paragona la società americana a una corsa di topi in una stanza senza finestre,¹ e del sociologo Charles Wright Mills, che denunciava il potere delle élite sotto il velo democratico. Siamo ancora lontani dai 350 scioperi studenteschi e dalle 9500 manifestazioni del 1969-1970 (in quell'anno circa il 30% degli 8 milioni di studenti dichiareranno di aver preso parte ad almeno una di queste).² Il 1962 vede la nascita, nel Michigan,

del sindacato studentesco di sinistra Sds (Students for a Democratic Society); un suo giovane responsabile, il ventiduenne Tom Hayden, ne chiarisce allora le posizioni politiche nella dichiarazione di Port Huron: oltre a un appello alla «democrazia partecipativa» e alle comunità egualitarie di piccole dimensioni, occorre sostituire «il potere ancorato alla proprietà, ai privilegi e alle circostanze, con un potere e una singolarità ancorate all'amore, alla riflessività, alla ragione e alla creatività».³ Nel sottolineare la necessità di ridurre la distanza tra «i nostri concetti tecnici [che] sono altamente esoterici e i nostri concetti morali [che] sono troppo semplicistici», Hayden ha in mente le tesi di Charles Wright Mills, morto quello stesso anno, sulla missione politica dell'intelligenza di sinistra. Nell'ottobre del 1964 duemila studenti bloccano un'automobile della polizia che era venuta ad arrestare un militante e il campus di Berkeley si ritrova al centro della scena. Sotto la spinta di giovani leader come Mario Savio vengono creati dapprima i gruppi del Free Speech Movement e successivamente, nel 1965, della Free University di Berkeley, i quali dispensano corsi improvvisati di «politica radicale» ma anche di «sviluppo personale» e di «self-help».⁴ Via via che viene precisandosi l'impegno americano nel Vietnam, il movimento studentesco adotta una retorica pacifista e patriottica, affinché il grande «umanismo americano» non ceda di fronte all'«anticomunismo liberale e allo spirito d'impresa», per usare stavolta le parole del giovane Carl Oglesby.⁵ Così come nel caso di quei figli di insegnanti democratici diventati attivisti militanti, i riferimenti alla biografia personale prevalgono sull'ideologia, l'impegno personale sulle idee astratte.

A partire dal 1965 comincia poco per volta a scavarsi il fossato che separa una minoranza di studenti radicali, collegati agli attivisti neri del Black Power (che ne faranno quasi subito escludere i bianchi), i quali rivendicano la non partecipazione all'«universo capitalista», e la maggioranza degli studenti composta da militanti per lo più occasionali, interessati soprattutto alle nuove forme di vita alternative e alle modalità più sicure per sottrarsi alla coscrizione. Il 1968 è un anno contrassegnato da una doppia scissione. Il Black Power e gli Sds cessano di cooperare, e fra questi ultimi si verifica una rottura tra riformisti attendisti ed estremisti fautori dell'azione

diretta. Quello stesso anno lo *Strawberry Statement* del giovane James Simon Kunen conosce un grande successo, sintomo più del desiderio di prolungare la festa che non di prendere le armi; lo studente rivendica soprattutto il diritto ai capelli lunghi e al poltrire a letto, con il pretesto che il «fervore rivoluzionario ci mette circa una mezz'ora di più a risvegliarsi rispetto al resto della persona», prima di assicurare i propri lettori, qualora ce ne fosse bisogno: «Dato che la Prima repubblica degli Stati Uniti ha 192 anni mentre io non ne ho che 19, sono pronto a darle una possibilità in più». ⁶ Ma nell'aprile l'occupazione di un fabbricato di Columbia da parte di studenti neri e l'intervento violento della polizia danno fuoco alle polveri. Al grido di «due, tre, mille Columbia!» scoppiano rivolte in centinaia di campus. Alla Casa Bianca, Nixon continua a chiamare i manifestanti «fannulloni» (*bums*) mentre il suo vicepresidente parla di «impudenti snob». Nel maggio 1970, mentre in sessanta università vengono fatte delle marce spontanee contro i bombardamenti americani in Cambogia, la Guardia nazionale spara proiettili veri sui manifestanti non violenti delle università di Kent State e Jackson State, uccidendo sei persone e ferendone alcune decine. Malgrado il turbamento della nazione, una simile reazione militare, fredda e determinata, è il segnale che è finita un'epoca. La reazione porta alla rapida fine del movimento e la ripresa delle lezioni, nell'ottobre del 1970, avviene in una calma sorprendente che finisce per isolare la minoranza radicale. Questa brusca dimostrazione di forza si aggiunge alle altre violenze politiche di quel periodo, che fu segnato dagli omicidi in sequenza di Malcolm X, di Robert Kennedy e infine di Martin Luther King. Fine della ricreazione: colpevole di aver fatto scorrere del sangue, lo slancio politico degli anni sessanta – secondo il vecchio paradosso che vuole che i non violenti «si disarmino», se così si può dire, accusando se stessi per la brutalità della repressione che hanno subito – si ferma di colpo.

Ma quell'entusiasmo esistenziale che ne aveva costituito il motore troverà il modo di articolarsi in altre forme. Alle lotte contro l'imperialismo e la mercificazione seguono le rivendicazioni in nome della libertà sessuale e delle droghe psichedeliche che si coniugano sia con la difesa di un individualismo radicale sia con alcune forme

sperimentali di desoggettivazione, del tipo morire psichicamente per rinascere in regioni inesplorate del cosmo, secondo una versione deformata e riadattata del buddhismo sciamanico. La droga – e alcuni sospettarono che fosse stata la Cia a farla circolare nei campus per neutralizzare meglio il movimento studentesco – può essere consumata molto liberamente all'interno dell'università «controrivoluzionaria» degli anni settanta; spinelli o acidi non espongono i loro consumatori ad alcuna sanzione, mentre la metà degli studenti del 1979 sono favorevoli alla liberalizzazione della marijuana.⁷ Dal canto loro, *protest songs* e tattiche di occupazione lasciano il posto alle sedute di espressione spontanea e alle sfrenate feste del week-end. Il vecchio conflitto tra gli iscritti ai corsi di studi umanistici e quelli dei corsi di scienze o di sport, trasferitosi per qualche anno sul terreno ideologico (i primi avevano per lo più fatto proprie le posizioni della protesta, contro il conservatorismo dei secondi), ritrova lo spazio disciplinare entro il quale si era sempre collocato, ritrovando dunque le reciproche prese in giro e le rivalità a livello di budget. L'attenzione dei media non si allenta ma la vita dei campus anima oramai solo le pagine di «società» e «cultura» dei grandi giornali. E mentre i temi che riguardano lo stile di vita sarebbero, secondo gli studenti, il prolungamento delle utopie politiche del decennio precedente, dal canto suo la stampa non si inganna: il pericolo è passato. Il fatto è che il movimento studentesco non è tanto legato al conflitto quanto al *ricambio* generazionale. Sia nel 1965 che nel 1975 il punto è piuttosto «realizzare le idee dei propri genitori», famiglie della classe media che vivevano in città e che, stando a quanto risulta dalle inchieste sociologiche, miravano a quei medesimi valori di salute, di libertà morale e di prosperità personale.⁸ Per realizzare tutto questo non c'era nessun bisogno di sovvertire l'ordine sociale. Ed è significativo il fatto che, durante gli anni settanta, gli unici motivi di azione comune nei campus, sempre più divisi al loro interno in comunità secondo affinità (etniche o sessuali), saranno un assai vago terzomondismo e l'appello più sfumato ancora a «generalizzare» Woodstock (*Woodstock Nation*); non senza qualche rivendicazione da parte dei più studiosi per biblioteche aperte più a lungo, per assistenti più competenti e per

tasse di iscrizione meno elevate.⁹

Da un decennio all'altro prevalgono dunque gli elementi di continuità, sia per quanto riguarda l'ethos della contestazione – a proposito del quale già nel 1969 Alain Touraine osservava che «[evoca] più il monachesimo orientale o il gioachimismo che non le lotte politiche»¹⁰ – sia sul piano dei temi stessi della contestazione, come l'alienazione dei rapporti umani, la distruzione delle risorse naturali, la manipolazione mediatica dell'immaginario. Dallo *Strawberry Statement* di James Kunen del 1968 alle fanzine contemporanee, l'arte della provocazione benigna e della dissidenza ludica si è a sua volta trasformata in tradizione, sino a quella minoranza di studenti che oggi nei college opta per una vita sregolata, una casa in comune e i segni esteriori di un «rifiuto» largamente spoliticizzato, del tipo capelli rasta (*dreadlocks*), piercing, tatuaggi o i vestiti cenciosi del disertore sociale. Ma provocazione non vuol dire politica. Anche i loro fratelli maggiori degli anni settanta, con tutte le loro tenute hippie e con tutti i loro stati alterati, sognavano soprattutto la prosperità professionale, quel compromesso etico tra il cupido arrivismo dei più liberali e l'anticapitalismo giudicato obsoleto dei loro predecessori. Quando non andavano addirittura alla ricerca, contro il nuovo spettro della disoccupazione, di un impiego appena decente e di fare meglio delle generazioni precedenti, tirando avanti intanto con piccoli lavori e aiuti sociali, dopo avere «gettato alle ortiche» i preziosi anni di studio per un attivismo da ventenni.

In ultima analisi, incomincia a venire a galla un divario tra le costrizioni dell'ordine economico e le libertà di costumi dei campus nonché, analogamente, tra la missione universitaria di una educazione generale e quella di una preparazione professionale. In generale, tale divario si trova a essere più o meno efficacemente regolato dall'istituzione universitaria. Ma in alcune circostanze, o nel caso di alcuni studenti, può anche declinare in un antagonismo conflittuale, verso zone atipiche o angoli morti della grande macchina conformista americana. Come nel caso della critica politica radicale, allorché le urgenze nazionali (diritti civili) e internazionali (Vietnam) consentano di coagulare un malcontento diffuso; come nel

caso delle esagerazioni libertarie (la «fuga» psichedelica) o persino comunitarie (violenze sessuali sulle ragazze nelle *fraternities* o vite del tutto separate di alcuni gruppi); come nel caso, più in generale – e questo vale sia per il periodo dell'amministrazione Nixon sia per quello dell'amministrazione di George W. Bush – di quella curiosa forma di ribellione passiva, senza oggetto, più spesso solitaria (attraverso il piercing o l'inazione più che attraverso la mobilitazione), di quel rifiuto non tanto politico quanto silenzioso e anomico dell'ordine sociale che caratterizza il *college kid* americano molto più del suo omologo europeo. Alain Touraine lo aveva intravisto mentre analizzava l'impasse di quei «giovani borghesi che [...] si rifiutano di stare al gioco [ma] senza essere capaci di sottrarsi alla propria condizione» o l'«alienazione» di quei «ribelli virtuali» lacerati fra i loro comportamenti «marginali» e la tradizione che non sarebbero in grado di interrompere con il loro *non-commitment*.¹¹ Questa anomia studentesca, conseguenza tanto del separatismo dell'università quanto dei suoi sussulti politici, spiega anche la particolare ricettività degli studenti a tutte le rappresentazioni controculturali, dalle musiche ribelli ai pensatori schizoidi. Si tratta di una ricettività più empatica che politica, più personale che ideologica, e sarà soprattutto per rendere abitabile il contraddittorio universo dell'America del 1975, libertario e repressivo, scolastico e disertore, che leggeranno William Burroughs, Allen Ginsberg, Kathy Acker o Foucault e Deleuze; questi ultimi, in particolare, grazie alle riviste alternative, che a quel tempo andavano per la maggiore nei dipartimenti di letteratura.

Rivistismo eclettico

In quegli anni di ritorno alla calma, tra le pagine di qualche rivista parauniversitaria – in un primo momento semplici dattiloscritti ciclostilati – si infiltra oltreoceano il nuovo «virus» teorico, sotto forma di un primo contingente di testi francesi tradotti. Così incomincia la mistica della teoria francese, con quei testi pinzati e battuti a macchina, spesso tradotti malamente, che passano di

mano in mano in classe o alle feste. Incomincia con il lavoro sotterraneo, artigianale e appassionato, di alcuni giovani universitari che raccolgono quelle voci straniere e che traducono, presentano o curano i primi testi: Allan Bass, Tom Conley, James Creech, Janet Horn, John Rajchman, Mark Seem e molti altri. Incomincia con quei pezzi di testi francesi, importanti frammenti o semplici interviste di giornale, che vengono ripresi un po' a caso, senza richiederne i diritti, testi che – in contemporanea con la loro prima pubblicazione in inglese – si cercherà di insegnare, solo però all'interno dei dipartimenti di francese, dove lavora la maggior parte di quei mediatori. All'inizio, il carattere amatoriale di queste riviste, oggi largamente riconosciute in ambito letterario, le distingue dal rivistismo francese del decennio precedente, quello dello strutturalismo trionfante. Riviste più affermate come *Communication* (fondata nel 1961), ma anche *Langages* (nel 1966), *Poétique* (nel 1970), *Littérature* (nel 1971) e soprattutto *Tel Quel* (nel 1960) erano in Francia i luoghi privilegiati in cui articolare i nuovi concetti della «scienza» dei testi o delle strutture sociali, nonché gli imperativi della rivolta. «Nel gergo dell'epoca, volevamo coniugare teoria e pratica», ricorda Jean-Claude Chevalier, fondatore di *Langue française*.¹² Queste riviste, *Tel Quel* in testa, giustificheranno la svolta maoista «dura» degli anni 1970-1974 attraverso l'idea che il «rovesciamento della scrittura» non è altro che un «preliminare alla realizzazione della rivoluzione».¹³ Al contrario, i loro più giovani omologhi americani, nati nei più smobilitati ma più festosi campus, da Derrida a Deleuze esploreranno le piste di un pensiero da loro concepito spesso come «postpolitico», come alternativa intellettuale all'eredità marxista piuttosto che come una sua intensiva prosecuzione. Ma non tutte le riviste di allora condividevano questa visione. Così, *Partisan Review* e soprattutto *Telos* – le riviste della sinistra intellettuale americana paragonabili a *Les lettres françaises* o a *La nouvelle critique* più che a *Tel Quel* – presenteranno dal canto loro quei nuovi nomi di autori come fossero marxisti francesi particolarmente eterodossi, come prosecutori dissidenti del progetto critico marxiano; Baudrillard verrà inquadrato come erede iconoclasta della Scuola di Francoforte, Foucault sarà interrogato

sulla prigione di Attica (da lui visitata) e sulla crisi del sistema carcerario americano mentre Lyotard verrà presentato come un critico «libidinale» di Adorno.¹⁴

Comunque, più che il modello politico di *Partisan Review*, è la tradizione letteraria sperimentale delle riviste alternative degli anni cinquanta – le quali gravitano intorno alla sfera di influenza *beat* di San Francisco o della scuola poetica di New York – a ispirare nei campus queste nuove *intellozines*. Più che alla tribuna dei dibattiti, ossia al periodico intellettuale impegnato nella sua forma classica, la loro attenzione si dirige a quelle riviste di poesia formale o di testi spontanei che, nei due decenni precedenti, inventarono una nuova lingua letteraria, una tipografia inedita, un rivistismo senz'altro creativo; e la loro nostalgia starebbe piuttosto sul versante di *Semina*, *Beatitude* o della rivista *Black Mountain* del poeta Robert Creeley, di quelle macchine autonome di espressione letteraria che furono allestite da personaggi marginali della scena letteraria e artistica americana, dal gruppo di sperimentazione L=A=N=G=U=A=G=E ai seguaci della «poesia concreta». Tranne che per una duplice differenza, ma una differenza enorme: un nuovo culto del testo *teorico* e, nonostante tutto, una base universitaria. Queste riviste vengono infatti create grazie all'iniziativa di giovani professori che sono sostenuti dai loro dipartimenti, vengono prodotte grazie al volontariato di un piccolo gruppo di studenti devoti alla causa e, sebbene diffuse in maniera improvvisata e per metà clandestina come samizdat del campus, pienamente collegate all'università.

Oltre ai primi testi sulla decostruzione o sulla micropolitica, importano dall'Europa un'altra innovazione significativa, ossia la forma del saggio-recensione, sul modello della rivista francese *Critique*, lunghi articoli che vengono elaborati *a partire* dal libro che recensiscono. Come suggerisce lo storico Dominick LaCapra, l'adozione di questo genere testuale rivela una «concezione della ricerca come conversazione con il passato» e un «riconoscimento del fatto che il discorso critico è di natura dialogica, che tenta di trattare al tempo stesso i problemi [...] e le parole degli altri su quei problemi».¹⁵ In tal senso questo presuppone un'etica della discussione più universitaria che ribelle, una fedeltà meno anarchica

che democratica alla forma-dibattito, anch'essa largamente privilegiata in queste riviste. Il fatto è che i loro lettori, dispersi, spoliticizzati, spesso introvabili, ben lungi dal formare una compagine organizzata, provengono da quella comunità invisibile che Bataille aveva descritto, la comunità di coloro che non hanno comunità, unita soltanto a loro insaputa da una identica copertina, di libro o di rivista, che tengono in mano. Insomma, questi lettori occorre andarli a raccogliere.

In totale, nell'arco di una decina di anni, negli Stati Uniti vedono la luce qualcosa come sedici riviste, da *Glyph* a *Diaspora*, *Semiotext(e)* o *Boundary 2*, il cui obiettivo dichiarato, spesso già dal frontespizio, consiste nell'introdurre oltreoceano i nuovi paradigmi venuti dall'Europa. I temi cui viene dato maggiore risalto, attraverso la scelta degli estratti tradotti o i testi a commento, rimandano tutti alla critica del soggetto, sebbene con modalità diverse: «fine dell'uomo» e «dislocazione» della scrittura intorno a Derrida, morte dell'autore e società di controllo in Foucault, dispositivi pulsionali che inglobano le individualità con Lyotard, nonché le prime celebrazioni delle «linee di fuga» e dei soggetti «schizo» intorno a Deleuze e Guattari. Eppure il tratto comune di queste riviste non è tanto tematico quanto enunciativo, addirittura giocato sui toni. Dagli acronimi ai giochi di parole, la loro distanza culturale è ridotta da una relazione ludica con i concetti tradotti. Un medesimo atteggiamento allusivo o parodistico nei confronti della propria erudizione segnala una autocritica delle procedure universitarie, mentre un discorso più ingiuntivo che descrittivo – fosse anche per «riportare» l'ingiunzione dell'autore citato – risponde all'esigenza di un *altro* registro, lontano sia dall'obiettivismo accademico, sia dalle ingenuità della narrazione. Oltre al caso di *Semiotext(e)*, del cui ruolo trainante diremo in seguito, le due riviste pionieristiche che hanno fatto da apripista alla teoria francese nascono in dipartimenti di francese, *Diacritics* alla Cornell e *SubStance* all'università del Wisconsin.

Diacritics viene fondata nel 1971 dai professori David Grossvogel e Robert Matthews. Si fa conoscere sin dai primi numeri grazie allo scambio assai vivace tra Foucault e George Steiner, in seguito

all'articolo del *New York Times* nel quale Steiner descriveva l'autore della *Storia della follia* (appena pubblicata in traduzione inglese) come «il mandarino del momento».¹⁶ Ma la rivista pubblica anche i futuri araldi della decostruzione, Harold Bloom o Paul de Man, articoli su Artaud o Lacan, una recensione a *Della grammatologia* di Derrida ma anche a *Sade, Fourier, Loyola* di Barthes... o persino alla serie completa delle strisce di *Superman*. Alla maniera delle altre riviste, e degli stessi professori che le animano, *Diacritics* passa poco per volta da una posizione lacaniano-derridiana, che autorizzava qualsiasi gioco sul solo *testo*, a un approccio deleuziano-lyotardiano di sovversione *fuori del testo*, paragonando *L'anti-Edipo* a *L'anticristo* di Nietzsche (1974), pubblicando un bilancio, tracciato da Martin Jay, circa il rapporto tra Marx e la Scuola di Francoforte e tra Marx e il poststrutturalismo (1976) oppure tornando a Derrida ma per una recensione dell'oscuro *Glas* (1977) di cui, già nella prima frase, si sostiene che deve essere «letto come un rito ancestrale». Nel 1973 la rivista pubblica in quarta di copertina la seguente poesia parodistica, scritta da una insegnante di Boston:

Prima di far entrare quel paziente
Ci racconti dottor Lacan per piacere
Degli ultimi doping
Di Lévi-Strauss, Derrida o de Man
[...] È ancora possibile strutturare i referenti dialettici dopo
Hegel?
Le concrezioni nominali sussumeranno la ciambella?
[...] Oh, *merde*, Lacan, il suo paziente si è suicidato...¹⁷

È il segno di un rapporto affettivo, ludico piuttosto che argomentativo, con quel nuovo corpus.

SubStance, anch'essa fondata nel 1971, si propone a pagina 2 quale «veicolo del pensiero francese di avanguardia». In realtà è possibile cogliere la medesima inflessione, più netta ancora, da un primo periodo contrassegnato dagli inediti di Saussure, Kristeva o Derrida, e dagli articoli ancora in francese sullo strutturalismo (1971-1973), ai numeri che presentano alcuni esperimenti tipografici di

poeti e discutono le tesi di Deleuze e Guattari sulla schizoanalisi o sulla Terra «edipizzata» (1974-1976). Sfilano successivamente motivi meno testuali ancora, come la critica di Freud (1976), il ritorno ad Artaud (1977) o quell'«accento [messo] sui margini» in un fascicolo su Deleuze e Foucault (1978), nel quale è pubblicato anche il primo estratto in inglese di *La volontà di sapere*. Leggermente più convenzionale, la rivista *Glyph*, fondata nel 1976 alla Johns Hopkins da Samuel Weber e Henry Sussman, si presenta già dal frontespizio come un luogo di «[interrogazione] della rappresentazione e della testualità» e di «confronto tra scienze critiche americane e continentali». In maniera più discreta, *Glyph* passa da articoli su Derrida (1976-1977) a testi più rilassati che «applicano» la decostruzione ai romanzi di Melville o di Goethe (1978-1979). *Social Text*, il futuro bersaglio della beffa di Sokal, fu fondata a Duke nel 1979 da Stanley Aronowitz e Fredric Jameson. La rivista, dotata di mezzi più cospicui, rivendica in misura maggiore la sua appartenenza culturale alla sinistra e pubblicherà alcuni dei grandi testi della teoria francese e del pensiero minoritario, da Michel de Certeau a Edward Said, da Foucault a Cornel West.

Seguono quindi tutte quelle riviste che, essendo più accademiche o politicamente più contrassegnate, avevano mantenuto una maggiore distanza rispetto a questa prima moda, ma sono comunque state un decisivo e cruciale sostegno al dibattito e alla diffusione della teoria francese. È il caso della rivista *Critical Inquiry*, fondata nel 1974 all'università di Chicago, che pubblicò alcuni testi pionieristici di Stanley Fish e di Paul de Man, diede vita al dibattito su Foucault e sulla questione stessa della teoria, ma conservò sempre un'ottica più dialogica, più storicistica, meno impegnata, mescolando insieme Camus, Borges o il femminismo nell'arte. Le riviste che, più che sposarne direttamente le posizioni, rendono così conto di questo rinnovamento francese della «teoria», sono le più numerose: possiamo citare *Raritan*, *Representations*, *Public Culture*, *Signs* in ambito femminista (che pubblica, tra il 1975 e il 1980, i primi testi tradotti di Luce Irigaray e Hélène Cixous) o ancora *Contention*. Un caso a parte è rappresentato da *October*, fondata nel 1976 da Rosalind Krauss e Annette Michelson, che

giustificava il suo titolo con un iniziale omaggio a «quel momento del nostro secolo in cui pratica rivoluzionaria, indagine teorica e innovazione artistica vennero coniugate in maniera esemplare». La rivista incrocia teoria estetica e filosofia politica, sostiene le grandi esperienze artistiche del suo tempo (da Trisha Brown a Richard Serra o Laurie Anderson), è più incline a rivendicare la filiazione da György Lukács o da Walter Benjamin che non da Foucault o da Derrida ed è collegata prima al gruppo di *Tel Quel* e poi a quello di *L'Infini*, soprattutto per l'intercessione di Denis Hollier. Eppure *October* sarà la sola rivista a esplorare seriamente quanto fosse in gioco nella teoria francese relativamente all'arte e alle pratiche artistiche, con testi di Lyotard su Daniel Buren, di Derrida sulla pittura e di Hubert Damisch sulla fotografia. Completano infine questo panorama le riviste di sinistra non universitarie, che ne rappresentano la cornice più antica, la preziosa intersezione con lo spazio pubblico. *Partisan Review*, *New Left Review*, *Dissent*, *Public Interest* o *The Nation* entrano in risonanza con la nuova moda intellettuale, di cui ricordano utilmente i fatti d'arme politici nel contesto francese, non senza talvolta prendersela, con un tono maggiormente ideologico, con il «testualismo piccoloborghese».

Sia nelle pagine di queste riviste prestigiose sia in quelle di *Diacritics* o di *October*, gli anni settanta sono per la teoria francese gli anni di un oggetto discorsivo nuovo, elettrico, mal controllato. Intorno a questo oggetto si sperimentano variazioni grafiche o poetiche, incroci più o meno felici che sono ritenuti gli unici adatti alla sua radicale novità. La rivista viene utilizzata per ciò che è, o dovrebbe essere, cioè come tecnologia culturale e laboratorio concettuale. Ma questo rivistismo si evolverà, si stempererà. Segno dei tempi, il più bel successo commerciale per una rivista legata alla teoria francese sarà, quindici anni più tardi, l'elegantissima *Zone* (da 12mila a 14mila copie vendute per fascicolo), fondata da Michel Feher e progettata dal designer Bruce Mau: questa rivista di grande eleganza inserisce riferimenti a Foucault e omaggi discreti a Deleuze in un racconto di storia intellettuale più sostenuto, anche più didattico, sulla storia dei corpi o sulle teorie della città. Siamo ben lontani dal dattiloscritto spiegazzato del 1975, dai suoi codici da

iniziati e dal lirismo opaco dei primi *french-théoristes*: il fatto è che nel frattempo la teoria francese è entrata nei costumi, e nelle aule universitarie.

Controcultura: un appuntamento mancato?

Se l'università ha un *altro*, questo è proprio il problematico concetto di «controcultura». È una parola ingannevole, il cui prefisso avversativo dissimula la formidabile capacità dell'industria culturale di integrare in continuazione i propri margini, di intensificare la rabbia che vi circola per celebrare, onde trarne profitto, il bell'egualitarismo americano. E nonostante questo, a metà del XX secolo, nel momento in cui Burroughs, Kerouac e Ginsberg si incontrano sui banchi della Columbia e i romanzieri ebrei (Norman Mailer) e neri (Richard Wright) modificano improvvisamente il panorama letterario, si produce uno spostamento irreversibile: l'innovazione culturale americana, la sua avanguardia esportabile, si spostano poco per volta dalla tradizione agraria e jeffersoniana, quella dei romanzieri del Sud e del New England, a una sottocultura urbana di paria e di devianti la cui creatività – dal jazz alla poesia – verrà ben presto trasformata in modello. In seguito, gli anni sessanta inventano la ribellione «culturale» (*rock'n roll* e poesia *beat* contro l'ordine costituito) e, a New York e a San Francisco, favoriscono il tessersi di una fitta rete controculturale di periodici selvaggi nati in luoghi alternativi. Successivamente, dopo averne denunciato alcuni a vantaggio di una cultura giovanile più inoffensiva, la controrivoluzione degli anni settanta li fa passare a uno stato di semiclandestinità, che porta all'affermarsi dell'*underground*. Ora, per via dell'età e del modo di vivere, le riviste alternative nate nei campus e i primi importatori di testi francesi si trovano spesso all'incrocio tra l'istituzione universitaria e quei circuiti paralleli che a loro volta vivono principalmente grazie alla clientela studentesca. Anche la diffusione di ciò che non si chiama ancora teoria francese si produce dunque ai bordi dello spazio controculturale, sulla linea di demarcazione ancora sfumata che separa il campus dai luoghi di

dissidenza.

Per far leggere le nuove riviste vengono stampati volantini infarciti di slogan teorici, poi distribuiti negli appartamenti abusivi degli artisti, nelle sale da concerto o nelle riunioni di militanti di sinistra. A seconda dei casi si ricorre alla collaborazione con gli editori anarchici, come Black & Red Press a Detroit o Something Else Press a New York. Le reti di contatti personali degli uni e degli altri consentono connessioni puntuali con alcune figure della controcultura, dal cineasta John Waters alla musicista Laurie Anderson. A New York funziona il passaparola, oppure viene fatta circolare una copia sgualcita della rivista di turno nei luoghi frequentati dai giovani intellettuali della Columbia, nelle gallerie d'arte improvvisate nei retrobottega dell'East Village o nei circoli alla moda di Manhattan, quelli dai quali stanno emergendo le nuove correnti musicali tipo il Punk e il New Wave, come Max Kansas City, Danceteria, Mudd Club, Beat Lounge o il leggendario Cbgb's. E se Foucault o Deleuze vengono evocati nel retro di una sala da concerto o nelle ultime pagine delle riviste alternative (*Bomb*, *Impulse* o *East Village Eye*), la teoria francese, già diffusa eppure indefinita, circola anche ai margini dei margini, talvolta invisibile agli stessi invisibili. Alcuni cronisti di questa scena controculturale, magari per il fatto di essersi infatuati di un autore o perché sollecitati da un amico professore, fanno posto a queste idee nuove sulle colonne dei giornali generalisti dove esercitano una notevole influenza, come nel caso di due critici musicali, Adam Shatz del *New York Times* e il «sessantottardo» duro e puro Richard Goldstein del *Village Voice*. Ma al di là di questi circuiti paralleli gli anni settanta sono soprattutto gli anni di un possibile incontro *diretto* tra autori francesi e americani.

È noto il marcato interesse di Foucault e di Deleuze per la controcultura americana. Mentre Foucault ne parla soltanto nelle interviste, Deleuze menziona Ginsberg, in una breve nota a piè di pagina, per elogiare la «psicopatologia» del poeta¹⁸ e più di una volta dichiara la sua passione per la musica ripetitiva di John Cage e Steve Reich. Oltre alla fedele amicizia che legò i due uomini sino alla fine,¹⁹ esistono forti affinità tra il *panopticon* di Foucault e i «Nova» di Burroughs, «apparati di diffidenza mobile e totale», figure di un

controllo freddo, posttotalitario. L'insistenza di Richard Goldstein su questa affinità spirituale gettò un ponte tra filosofia e fantascienza politica; secondo lui, l'autore di *Junkie* «condivide» con la gioventù europea e le sue teste pensanti, Foucault in testa, «il [medesimo] desiderio di rompere con le forze del controllo del pensiero, con lo Stato, con il passato e con il soggetto integrato, ultimo feticcio della semiotica degli anni settanta».²⁰ Occorre dire che una certa avanguardia intellettuale francese lavora già da parecchio tempo (il passaggio per Parigi degli scrittori *beat* nel 1958) per collegare tra loro questi due poli, facendo conoscere meglio in Francia le audacie politiche e artistiche dei *Beatniks* e del nuovo formalismo. È sufficiente citare *Tel Quel*, che nel 1974 dialoga con Ginsberg, nel 1976 presenta i «cut up» di Brian Gysin o le note di regia di Richard Foreman e, nel suo fascicolo americano del 1977, contrappone il «postmodernismo» dei vari Burroughs, Brautigan e William S. Burroughs al «modernismo» più narrativo di Flaubert e di Joyce.²¹ Eppure gli incontri veri e propri furono più rari dell'intrecciarsi dei testi. Foucault incrocia John Cage, l'artista Kathy Acker incontra Félix Guattari il quale a sua volta riceverà Ginsberg a Parigi per alcune sedute di analisi, mentre Baudrillard darà vita a una corrispondenza con il romanziere J.G. Ballard, dopo averlo incontrato in California. Niente di duraturo però in tutto questo, se paragonato ai due grandi eventi controculturali dell'epoca cui la teoria francese è stata associata e che sono frutto dell'iniziativa del giovane professore della Columbia Sylvère Lotringer.

Nel novembre del 1975, per preparare il numero eponimo della sua rivista *Semiotext(e)*, Lotringer organizza il convegno «Schizo-Culture» nell'enorme anfiteatro del Teacher's College, il quale registra l'afflusso di centinaia di uditori provenienti da tutte le parti e ben al di là dei confini del campus. Deleuze, che affronta l'unico viaggio transoceanico della sua vita, viene interrotto durante la discussione con Ronald Laing da una militante femminista di estrema sinistra, Ti-Grace Atkinson, che si fa largo tra la folla per andare a insultare lui e Guattari, dando loro dei «fallocrati» e impedendo loro di continuare. Foucault invece viene interrotto a metà della sua comunicazione sulle «nuove forme di fascismo» da un

membro del comitato sindacalrivoluzionario Larouche, il quale lo accusa di essere stato assoldato dalla Cia, sentendosi replicare che anche lui allora deve agire per il Kgb. Sbalorditi e furiosi contro Lotringer, i tre pensatori francesi, cui si aggiunge Lyotard, si rifugiano al Chelsea Hotel, dove sono alloggiati, rifiutandosi di prestarsi ulteriormente all'«ultimo evento contro culturale degli anni sessanta»,²² secondo le colleriche parole di Foucault. Successivamente vengono affidati all'artista e agitatore Jean-Jacques Lebel (colui che fece conoscere in Francia l'*happening* e la poesia *beat*), bene introdotto negli ambienti alternativi newyorkesi, il quale li porta da Ginsberg sulla 10a Strada e poi a un concerto che si teneva nel Massachusetts, dove Deleuze e Guattari incontrano, dietro le quinte, Bob Dylan e Joan Baez: questi però non hanno letto *L'anti-Edipo*, mentre i francesi non sono affatto abituati ad assumere marijuana. Lebel prolunga il viaggio sino a San Francisco, dove Deleuze e Guattari incontrano Lawrence Ferlinghetti e vanno a sentire Patti Smith, poi a Los Angeles dove visitano il quartiere nero di Watts e si intrattengono con alcuni militanti dei Black Panthers, mettendo a confronto le loro rispettive esperienze di «difesa attiva» e di «resistenza di quartiere». Ciò nonostante i quattro francesi declineranno tre anni più tardi l'invito di Lotringer alla «Nova Convention», da lui organizzata allo scopo, stavolta, di mettere a confronto la teoria francese con il lavoro di Burroughs. Per questo motivo il poeta John Giorno riuscì a fare sì che numerose star della musica pop partecipassero all'evento, tra cui Patti Smith, Frank Zappa e i B-52's. Viene annunciata anche la presenza di Sid Vicious, dei Sex Pistols, di Keith Richards e dei Rolling Stones. In quella prima settimana di dicembre del 1978 i loro concerti improvvisati attirano a Irving Plaza, luogo in cui è stato organizzato l'evento, una folla di giovani che sommerge gli organizzatori ed eclissa quasi completamente il pretesto teorico e il dialogo politico che in prima istanza avevano motivato il progetto di Lotringer.²³

È comunque sempre possibile immaginare gli incontri che avrebbero potuto avere luogo tra Foucault, Lyotard o Deleuze e gli americani presenti, tra i quali il guru degli allucinogeni e professore a Harvard Timothy Leary o il musicista Philip Glass. Ed è altresì ancora

più inutilmente possibile sognare i dialoghi che non hanno avuto luogo con figure assai singolari di creativi americani, come il cineasta David Lynch, il romanziere Thomas Pynchon o il regista Robert Wilson. E i musicisti del gruppo rock californiano Anti-Œdipus avrebbero sicuramente desiderato incontrare gli autori del libro. Resta il fatto che le opere degli autori francesi si limitano allora solo a sfiorare la scena controulturale, senza affermarvisi per davvero, non senza tuttavia qualche scintilla che si sprigiona da queste tangenze a grande velocità. Il fatto è che l'università si tiene sì a distanza di sicurezza, ma non è mai lontana. E si deve alla mediazione, prestata probabilmente per puro piacere, di qualche universitario francofilo se i/le *dominatrix* newyorkesi (animatori/trici di club sadomasochisti), da Terence Sellars a Miss Victoire, si sono all'epoca interessati/e a qualche testo francese, leggendo anche in pubblico alcuni passi della traduzione di *Presentazione di Sacher Masoch* di Deleuze. Così come si deve a un semestre trascorso soprattutto nel campus della Columbia se Julia Kristeva ha potuto scoprire la dimensione *underground* e raccontare in seguito «l'impressione [da lei provata] di essere nelle catacombe dei primi cristiani».²⁴ Al limite, l'esperienza più vicina alla febbre controulturale degli anni settanta è probabilmente quella vissuta da quei numerosi francesi – Lyotard, Baudrillard, Derrida, Bruno Latour, Louis Marin o Michel de Certeau – che andarono a insegnare nel mitico campus dell'università della California a La Jolla, su un'isola della baia di San Diego. Tra la figura del nume tutelare Herbert Marcuse, le scaramucce con i militanti marxisti o gay, l'onnipresenza della spiaggia con i suoi gioiosi falò e i locali notturni alternativi che andavano per la maggiore (il gesuita de Certeau si sarebbe addirittura recato, in veste di «antropologo», al famoso Barbaricos),²⁵ il campus di La Jolla era allora un grande centro della contestazione politica e delle forme di vita libertarie. E ciò pur restando comunque un campus, largamente isolato dal mondo.

Nonostante questo però, non è il caso qui di mettere punto per punto l'una di fronte all'altra la vita «autentica» della controcultura e la routine dei ricchi universitari. Anche perché gli studenti, come pure gli insegnanti, al di là dei loro percorsi, non sono altro che i

locatari di un sapere preso in prestito, sia allo scopo di annacquarelo sia allo scopo di elettrizzarlo; mentre, dal canto loro, alcuni abili emarginati sono riusciti a diventare i proprietari di un simile marchio di fabbrica – *il* margine – «da cui non esce più nient'altro» come dice Deleuze «che la parola microfascista della loro dipendenza e del loro turbinare: “Siamo noi l'avanguardia”, “siamo noi i marginali...”».²⁶ I due mondi non sono dunque così nettamente impermeabili l'uno all'altro, anzi. La teoria francese interviene esattamente sulla frontiera che separa la controcultura dall'università, nel punto in cui le loro posizioni diventano indiscernibili e i loro mediatori spesso sono gli stessi, che si tratti di insegnanti anticonformisti o di poeti festaioli che frequentano ancora le aule dei campus. La teoria francese delimita una zona nella quale entrano in risonanza sperimentazioni artistiche e corsi di teoria all'avanguardia. Ma soprattutto si afferma in un ambito culturale americano nel quale all'epoca si fronteggiano l'austerità elitaria del «modernismo», accusata di avere immobilizzato la vita nei musei e nelle biblioteche, e le esperienze liberatorie di ciò che ancora non si chiama «postmodernismo», ossia di una cultura fondamentalmente sperimentale, priva di un proprio territorio e di barriere disciplinari. È la cultura innovativa e spontaneamente politica di un John Cage e di un William Burroughs, una cultura in certo qual modo già *postculturale*, non riconducibile alle gerarchie culturali convenzionali, una cultura nella quale si riconoscono sia gli emarginati che le anime in pena dell'università, da un estremo all'altro del campus; una cultura per la quale gli autori francesi assumono il ruolo di controparte teorica di quella che allora era l'avanguardia ufficiale, ossia dell'«asse Duchamp-Cage-Warhol».²⁷

Nel frattempo, gli anni che vanno dal 1974 al 1978 sono quelli di uno sfrenato idillio, tanto più prezioso perché di breve durata, tra il mondo delle derive libertarie, fatto di percorsi devianti e scorciatoie trasversali, e il mondo del pensiero intensivo. Nei vari percorsi di vita si mescolano all'epoca la lettura teorica e l'esperienza dei corpi, l'effetto dell'Lsd e l'effetto di Foucault, il ricordo di Jimi Hendrix e alcune frasi di Deleuze; una sorta di singolare contiguità dei nomi propri che accompagna ciascun itinerario, incroci biobibliografici che

riempiono gli *scrapbook* dei singoli, ripostiglio dei ricordi e repertorio dell'esistenza. Senza che perciò sia possibile inferirne le conclusioni un po' generali che, per parte sua, ne trae un Greil Marcus relativamente alle (improbabili) nozze tra musica punk e ritornelli situazionisti.²⁸ Solo questo strano periodo – assai recente, dopotutto, ma che gli storici della cultura hanno difficoltà a descrivere – avrebbe potuto dare i natali a un numero di una rivista così audace, e anche tanto gioioso nei suoi stessi limiti, come quello che *Semiotext(e)* dedica a Nietzsche nel 1978. La sua giustificazione è chiara: «Abbiamo deciso che Fred deve fare ritorno nel ruolo di trombettiere della controcultura». Tutto è predisposto affinché sia il filosofo tedesco ad annunciare, a celebrare, a rendere possibili gli anni settanta: i suoi baffi decorano ogni pagina, John Cage e Merce Cunningham spiegano come lo mettono in «pratica», i suoi fluttuanti testi si affacciano su un «certo diritto alla interpretazione sbagliata», alcuni articoli ripresi da Foucault, da Lyotard e da Derrida esplicitano il suo valore politico *oggi* e un fumetto finale conferma che lui è il supereroe di un mondo da liberare.²⁹

L'avventura di Semiotext(e)

Trovandosi in quel punto di intersezione tra università e reti controculturali, il collettivo, la rivista e anche la casa editrice *Semiotext(e)* giocheranno un ruolo pionieristico nella diffusione iniziale della teoria francese. I suoi animatori furono anche tra i primissimi a usare questa espressione, della quale non hanno mai smesso di indagare l'ambiguità e che, sia per gioco che per provocazione, ha deliberatamente ostentato tutti i paradossi americani. Primo paradosso: questa etichetta nazionale descriverebbe assai male il prodotto. Sylvère Lotringer ripete – ed è una intuizione decisiva – che il nome di teoria francese, in quanto «invenzione americana [...] legata alla continua ricezione americana di ogni tipo di prodotto di importazione europeo», sarebbe diventato soprattutto il nome di una *pratica* americana, una pratica di artisti e di attivisti privi di una propria collocazione, di pittori e di militanti,

di musicisti e di poeti, tutti quanti ridiventati quei «negri bianchi della terra», secondo l'espressione di Rimbaud ripresa dalla cantante Patti Smith, e decisi a scuotere *dall'interno* nevrosi e convenzioni americane intensificandole a titolo sperimentale. Come John Cage che separa musica e melodia, come Merce Cunningham che inventa le sue possenti e quasi telluriche coreografie, e come la scrittrice Kathy Acker che improvvisa una autofiction polifonica, una miscela di plagio e di erramenti intorno a un soggetto di scrittura schizo e demoltiplicato, un «io» più polemico che egocentrato. In tal senso, afferma Lotringer, «il primo libro di teoria francese pubblicato negli Stati Uniti è un libro di John Cage»,³⁰ che in certo qual modo sarebbe un libro di teoria francese senza saperlo o senza attribuirle quel «francese» che è soltanto una aggiunta successiva. Questa anteriorità dell'*esperienza* della teoria rispetto alla sua fissazione testuale sta al cuore dell'itinerario di Lotringer. Dopo un periodo di studio alla Sorbona, durante il quale lavora per la Maison des lettres di Olivier Burgelin e per *Les lettres françaises*, dove ovviamente conosce Barthes, Sollers e Robbe-Grillet, nel 1970 Lotringer sbarca negli Stati Uniti e nel 1972 si ritrova a essere di ruolo nel dipartimento di francese alla Columbia, diretto da Michel Riffaterre. Diventato professore incaricato alla Reid Hall, la scuola estiva parigina della Columbia, invita e conosce soprattutto Guattari, Genette e Lacan. I dialoghi con questi ultimi e l'inoperosità dell'espatriato lo sollecitano a fondare, nel 1973, la rivista *Semiotext(e)* insieme con alcuni dei suoi colleghi o studenti, come Wlad Godzich, Denis Hollier, Peter Caws e John Rajchman. La sede della rivista è Columbia, ma solo per fare uno smacco all'istituzione universitaria. Per lo stesso motivo le prime uscite sono dedicate al lavoro di Saussure, per rivelare però, attraverso gli oscuri «anagrammi» di quest'ultimo (un manoscritto riesumato da Lotringer dalla biblioteca di Ginevra) che esisterebbero in realtà «due Saussure», il *maître* del linguaggio ma anche il giocatore, che ci invita a «considerare il segno linguistico come sospetto»; e secondo il critico Jean Starobinski una simile scoperta annuncerebbe «la seconda rivoluzione saussuriana».³¹ E se la chiama *Semiotext(e)* è per sovvertire o complottare meglio contro la semiologia; egli raccoglie infatti l'invito di Lyotard a una «de-

semiologia» e pubblica un testo su «l'in-segnamento della semiotica» di Guattari, grazie al quale si assicura, tra l'altro, la collaborazione del Cerfi e della sua rivista *Recherches*.

Dopo un volume su Bataille del 1976 – che riprende l'articolo di *L'Arc* in cui Derrida dice di Hegel «che una certa risata [di Bataille] lo eccede e ne annulla il senso»³² –, i fascicoli su *L'anti-Edipo* (1977), su Nietzsche e poi sulla schizocultura (1978) segnano una svolta deleuziano-guattariana più conseguente e più gioiosamente sovversiva rispetto a quella delle riviste *Diacritics* o *SubStance*. Vengono tradotti i testi programmatici di Deleuze (sulla nomadologia) o di Lyotard (*Dispositivi pulsionali*) che all'epoca sono pubblicati nella collana 10/18. Fanno ben presto la loro comparsa alcuni testi di terapeuti alternativi come François Peraldi, testi di artisti attivisti (dal gruppo rock The Ramones alla compagnia Mabou Mines), ma anche di schizofrenici creativi (Louis Wolfson o Jean-Jacques Abrahams) e di noti terroristi (Ulrike Meinhof). L'uso dello stile diretto di fatto invalida l'argomento scolastico, umorismo e impertinenza sostituiscono la vecchia distanza critica mentre si procede sistematicamente, attraverso sotterfugi, ad applicare le tattiche del «saccheggio» dei testi e dell'inversione dei simboli. Le pagine sono invase da false pubblicità per i tranquillanti, per la circoncisione o per la sedia elettrica, e da un ingegnoso arsenale iconografico (foto sfuocate o fumetti piratati) che deriva talvolta dal deliberato «rumore» visivo, se non addirittura da quel «principio della maculatura» immaginato tempo addietro da Mallarmé sulla pagina, «superficie sulla quale tutti i livelli di linguaggio si comprimono, si attraversano e si aggrovigliano».³³ Il fascicolo sull'autonomismo italiano segna una battuta di arresto in questa evoluzione, l'enunciazione diventa infatti più direttamente politica, anche allo scopo di definire l'autonomia come «il corpo senza organi del politico»,³⁴ mentre l'insieme è più austero, più elegante, testimone storico al presente. Ma le sue scadenze tecniche fanno sì che il fascicolo esca nel 1980, dopo la brutale repressione del movimento italiano, e senza che vi partecipino i marxisti universitari (soprattutto la rivista *Telos*), invano sollecitati da Lotringer. Dopo questo fallimento politico, riprende con rinnovato vigore una certa

deriva ludica: dal giornale in grande formato dedicato, con tanta audacia quanto umorismo, all'«amicizia uomo-ragazzo» (*Loving Boys*, 1980), ai fascicoli sulla polisessualità (1981), sulla Germania (1982) e sugli Stati Uniti (1987), si registra una evoluzione nell'impostazione, ora volta all'intervento puntuale e all'eclettismo, dato che il periodico è pubblicato ogni volta da un gruppo differente e sfugge di mano ai suoi fondatori. Questa stessa logica dello straripamento, se non dell'espropriazione, è all'opera, come si è visto, nei due eventi allora organizzati da Lotringer e il suo gruppo, Schizo-Culture e la Nova Convention ai quali, nel 1995, quasi si trattasse di una sfida nostalgica, verrà ad aggiungersi «Chance», un simposio sul tema del caso che riunirà poeti, disc-jockey e agenti di cambio in un casinò nel deserto, un «rave teorico» i cui partecipanti poterono vedere un Baudrillard snocciolare con nonchalance i suoi testi sul palcoscenico indossando la giacca di strass del vero «sultano della simulazione».³⁵

L'anno 1983 rappresenta una svolta. Imparata la lezione del rivoltismo e della sua instabilità temporale, Lotringer diversifica le sue attività editoriali. Messosi in società con l'editore di sinistra Jim Fleming e la sua struttura di diffusione Autonomedia, propone – sotto l'etichetta «agente estero» e con lo stesso formato dei *little black books* della berlinese Merve Verlag (un pioniere tedesco in materia di teoria francese) – tre primi titoli che conosceranno un inatteso successo di vendite: *Simulations*, ripreso da *Simulacres et Simulations* di Baudrillard (più di 20mila copie vendute), *Pure War*, una lunga intervista con Paul Virilio, e *On the Line*, una antologia di brani di Deleuze e Guattari. Seguiranno altri titoli di Lyotard, di Guattari, di Pierre Clastres e di Toni Negri, raccolte di testi di Foucault liberamente disposti (*Remarks on Marx* e *Foucault Live* o anche, nel 2000, la sua mitica conferenza di Berkeley sulla *parresia*, inedita in francese), ma anche gli scritti dal carcere di tre militanti neri (tra i quali Mumia Abu-Jamal, destinato di lì a poco a diventare famoso) o ancora, nella collana «Native Agents» affidata alla compagna di Lotringer Chris Kraus, alcune autofiction politiche o alcune raccolte di racconti lesbo. Siccome la rivista veniva descritta nei termini di «pubblicazione seria che attrae sia i punk e gli attivisti

sia le teste pensanti»,³⁶ quei volumi a buon mercato raggiungono fasce di lettori diverse, dato che la casa editrice tenta di far filtrare la sua innovativa produzione nei due ambienti cui è più vicina, ossia quello del grande pubblico e quello dell'università. Grazie a questi piccoli libri di teoria «portatile», grazie al loro modello anticonformista e al loro tono gioiosamente dissacrante, un grande numero di giovani americani acquisteranno familiarità con la teoria francese o addirittura ne leggeranno lì, e soltanto lì, i testi di prima mano. Ma i limiti del progetto di Semiotext(e), limiti ancora una volta politici, derivano esattamente dall'essere uno sfuggente non-luogo e da una scelta costantemente rivolta alle dimensioni interstiziali o agli intermondi, in controtendenza rispetto al radicamento sociale della lettura. Questi sono i motivi che conducono al fallimento finale dell'alleanza tra Semiotext(e) e il collettivo Autonomedia, editore locale (*grassroots*) collegato alla rete sindacale e militante del quartiere di Brooklyn dove ha sede. Annunciata dal progressivo disaccordo tra Fleming e Lotringer e successivamente ufficializzata dalla decisione di quest'ultimo di affidare nel 2000 la ristampa del suo fondo alle edizioni del Mit, questa rottura indica l'incompatibilità tra una logica politica del radicamento e il più teorico principio, caro a Lotringer, della disseminazione aleatoria e del colpo «puntuale».

Analogamente, il progressivo allontanarsi dei suoi primi collaboratori fa sì che la rete allargata di Lotringer si presenti come una sorta di anticomunità, un collettivo in stato di disaffiliazione permanente, destinato ai malintesi politici e ai tradimenti di amici. Fraintendimento dei testi, allentamento dei legami, abbandono del sé: questo potrebbe essere il triplice motto di quel collettivo senza soggetto, la sua giustificazione foucaultiano-deleuziana. L'interesse di Lotringer per il tema baudrillardiano di una «scomparsa della teoria nella produzione dei suoi effetti»,³⁷ così come quella cancellazione di sé propria del lavoro del mediatore, hanno entrambi la loro sorgente nel suo itinerario personale, l'itinerario di un artista della fuga, di uno sperimentatore in esilio: ebreo in clandestinità a Parigi durante l'Occupazione è stato destinato dalla storia a un lungo silenzio sulla Shoah; si perse il maggio 1968 (all'epoca si trovava in

Australia) ma in seguito fu ossessionato dall'enigma della autodissoluzione delle avanguardie; in esilio volontario in un'altra lingua si è trasformato in ventriloquo per far parlare agli americani il linguaggio della French Theory; scrittore per vocazione, ha però lasciato dietro di sé opere non scritte proprio perché si dedicava a far conoscere quelle degli autori che amava. Paradossi di una coerenza.

Sylvère Lotringer incarna così, forse più di chiunque altro, la figura radicalmente singolare, sempre minacciata di invisibilità, di quegli intermediari della teoria francese in conflitto tra adesione e ironia, la quale schiva il rullo compressore della sua istituzionalizzazione giocandosela ai margini; da una parte si rivolge al vitale mondo di un ricco percorso americano, in cui motivi teorici ed esperienze di vita entrano continuamente in risonanza, dall'altra si rivolge alla leggerezza del giocatore, all'intuizione furtiva di configurarsi come una intensa assurdità. Niente riassume meglio la contraddittoria posta in gioco della categoria di teoria francese di quanto non faccia l'ambivalenza di Lotringer nei confronti dell'università, un doppio gioco diventato per lui una vera e propria morale dell'ubiquità. È lì che insegna, è lì che organizza molti convegni, ma continua a denigrare gli universitari, «uomini del risentimento». Tra il 1973 e il 1978 passa dagli abiti dell'insegnante convenzionale ai fronzoli del punk newyorkese, ma non per questo lascia Columbia. È il primo a divulgare i testi francesi, ma ben presto condanna quello «sterminio delle idee per saturazione di commento».³⁸ Se infatti si adoperò in continuazione per gettare ponti tra arte e teoria, tra percetti e concetti, primo fra tutti egli ebbe tuttavia la certezza, mista a tristezza, che la teoria francese o sarebbe stata accademica o non sarebbe mai stata.

NOTE

¹ Cfr. Paul Goodman, *Growing Up Absurd. Problems of Youth in the Organized System*, Random House, New York 1960, trad. di E. Franceschi Vaccarello, *La gioventù assurda. Problemi dei giovani nel sistema organizzato*, Einaudi, Torino 1977.

² Helen Lefkowitz Horowitz, *Campus Life*, cit., p. 223.

³ Cit. in *ivi*, p. 229.

⁴ *Ivi*, p. 231.

⁵ Cit. in Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, Henry Holt, New York 1995, p. 69.

⁶ Cit. in Helen Lefkowitz Horowitz, *Campus Life*, cit., pp. 238-239.

⁷ *Ivi*, pp. 249-250.

⁸ *Ivi*, p. 236.

⁹ *Ivi*, p. 258.

¹⁰ Alain Touraine, *Université et société aux États-Unis*, cit., p. 197.

¹¹ *Ivi*, p. 247.

¹² Cit. in François Dosse, *Histoire du structuralisme*, cit., p. 199.

¹³ *Ivi*, pp. 201-203.

¹⁴ Mark Poster, «Review», in *Telos*, inverno 1974, n. 18, pp. 171-178; Jean-François Lyotard, «Adorno as the Devil» e «Michel Foucault on Attica. An Interview», in *Telos*, primavera 1974, n. 19, pp. 128-137 e 154-161.

¹⁵ Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, Cornell University Press, Ithaca 1983, pp. 20-21.

¹⁶ George Steiner, «The Mandarin of the Hour», in *New York Times Book Review*, 28 febbraio 1971, seguito da Michel Foucault, «Monstrosities in Criticism» e George Steiner, «Steiner Responds to

Foucault», in *Diacritics*, 1971, vol. I, nn. 1 e 2 rispettivamente.

¹⁷ Testo di Vera Lee, in *Diacritics*, estate 1973, vol. III, n. 2. In originale: «Before you let that patient in, please tell us, Doc Lacan, / The latest dope from Lévi-Strauss, Derrida and de Man [...] / Can dialectic referents be structured after Hegel? / Will nominal concretions truly supersede the bagel? / And does the signifier really mean the signified? [...] / O merde, Lacan, your patient just committed suicide!».

¹⁸ Gilles Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 137.

¹⁹ L'ultima festa a casa di Foucault, nel 1984, viene da lui organizzata in onore di Burroughs.

²⁰ Richard Goldstein, «Nietzsche in Alphaville», in *Village Voice*, 11 dicembre 1978.

²¹ Harry Blake, «Le post-modernisme américain», in *Tel Quel*, 1977, nn. 71-73, pp. 171 sgg.

²² Cit. in Sylvère Lotringer, «Doing Theory», in Sande Cohen e Sylvère Lotringer (eds.), *French Theory in America*, Routledge, New York 2001, p. 140.

²³ Cfr. «Avant-garde Unites Over Burroughs», in *New York Times*, 1° dicembre 1978.

²⁴ Julia Kristeva, Marcelin Pleynet, Philippe Sollers, «Pourquoi les États-Unis?», in *Tel Quel*, cit., p. 4.

²⁵ Secondo François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, La Découverte, Paris 2002, p. 412.

²⁶ Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977, trad. di G. Comolli, *Conversazioni*, ombre corte, Verona 1998, p. 147.

²⁷ L'espressione è di Andreas Huyssen, «Mapping the Postmodern», in *New German Critique*, autunno 1984, n. 33, p. 16.

²⁸ Cfr. Greil Marcus, *Lipstick Traces. A Secret History of the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1989, trad. di M. Vitti, *Tracce di rossetto. Percorsi segreti nella cultura del Novecento dal dada ai Sex Pistols*, Leonardo, Milano 1991.

²⁹ «Nietzsche's Return», in *Semiotext(e)*, 1978, vol. III, n. 1, .

³⁰ Sande Cohen e Sylvère Lotringer (eds.), *French Theory in America*, cit., rispettivamente pp. 1 e 126. Ulteriore ironia: il libro di

Cage, *Per gli uccelli*, è stato pubblicato in Francia prima di essere pubblicato in inglese.

³¹ Jean Starobinski, «Introduction», in *Semiotext(e)*, 1974, vol. I, n. 2, «The Two Saussure», p. 10.

³² Jacques Derrida, «Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve», in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 327.

³³ Sylvie Merzeau, «La voix du Livre», in *Littérales*, autunno 1986, p. 55.

³⁴ Sylvère Lotringer, «The Return of Politics», in *Semiotext(e)*, 1980, vol. III, n. 3, «Autonomia», p. 8.

³⁵ Mike Corrigan, «Vive Las Vegas», in *Village Voice*, 12 novembre 1995.

³⁶ «Schizo-Culture», in *Soho Weekley News*, 7 dicembre 1978.

³⁷ Sylvère Lotringer, «La découverte de l'Amérique», intervista, in *Artpress*, aprile 1999.

³⁸ «Agent de l'étranger», intervista, in Rainer Ganahl (ed.), *Imported. A Reading Seminar*, Semiotext(e), New York 1998, p. 216.

4. Letteratura e teoria

«La mia opinione è che le teorie stesse sono racconti, ma dissimulati, e che non ci si debba lasciare ingannare dalla loro pretesa all'onnitemporalità.»

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Istruzioni pagane*

La decontestualizzazione è prima di tutto una faccenda di territori disciplinari: la teoria francese entra negli Stati Uniti attraverso i dipartimenti di letteratura. Gli autori in questione sono stati certamente letti in Francia anche nell'ambito di corsi sulla teoria letteraria. Ma quest'ultima, passata la moda degli anni settanta, si è rapidamente «fiaccata, [...] aspetta gli studenti all'ora fissata», limitata nei suoi effetti da tradizioni «solidamente impiantate nell'Educazione nazionale», come la spiegazione del testo o la dissertazione,¹ mentre ancora oggi continua a dominare l'ambito americano degli studi umanistici. Inoltre Derrida, Foucault, Deleuze e Lyotard sono non soltanto filosofi di formazione ma si sono mobilitati per la difesa della filosofia in quanto disciplina, com'è testimoniato dalla loro tenace opposizione alla riforma Haby del 1975 e dal ruolo da loro svolto nella creazione del Greqh e, successivamente, del Collège international de philosophie. Al di là dell'Atlantico, invece, i loro scritti, raggruppati sotto l'etichetta di teoria francese, saranno soprattutto considerati in quanto *letterari* e filtrati attraverso gli strumenti della letteratura. Sul piano statistico, la svolta si verifica tra il 1975 e il 1980. Comparando i testi di e su Derrida pubblicati in Francia e negli Stati Uniti in un arco di tempo di quindici anni, la sociologa Michèle Lamont ha potuto datare al 1975 la netta inversione di tendenza: decollo di Derrida negli Stati Uniti nell'ambito letterario e complessivo calo di rimandi ai suoi testi in Francia.² E, limitatamente al quartetto Barthes-Lacan-Foucault-

Althusser, ha dimostrato che, a partire dal 1980, data della loro «stabilizzazione» disciplinare definitiva, più del 50% degli articoli loro dedicati negli Stati Uniti vengono pubblicati su riviste che appartengono al settore letterario.³ I testi di tutti gli autori in questione sono poco per volta tradotti, commentati, inseriti nei programmi dei corsi di letteratura, prima francese e successivamente inglese e comparata. Molti hanno l'impressione di un ribaltamento senza precedenti: «Che liberazione era per noi una tabula rasa epistemologica così audace...» ricorda Edward Said.⁴

Il suo successo trasformerà rapidamente la teoria francese in una posta ideologica e istituzionale altissima. Inoltre, nel contesto di una accresciuta concorrenza tra campus a colpi di convegni e di inviti di star, costituirà l'oggetto di un gioco al rilancio tra università senza precedenti. La battaglia dello *showcasing*, per poter «sfoggiare» nelle proprie sedi Derrida o Foucault in conferenza, vede la contrapposizione, per esempio, tra Berkeley, Buffalo e New York University (per Foucault) o tra Yale, Cornell e Irvine (per Derrida). Anche alcuni campus non rinomati riescono ad acquisire una certa fama come luogo di eccellenza per l'interpretazione degli autori francesi, come nel caso per esempio di Oxford University, a Miami (Ohio), dove insegnano le femministe francofile Jane Gallup e Peggy Kamuf. Come si verifica per gli sport di squadra, ogni università si forgia una specialità che intende imporre sul mercato nazionale: decostruzionisti di Yale contro epistemologi letterari di Cornell, psicocritici di Harvard contro postcolonialisti di City University, neostoricisti di Berkeley contro derridiani di Irvine, neoaristotelici di Chicago contro moralisti di Stanford eccetera. Per arrivare a questo però, è stato necessario che la teoria francese, prima importata e poi reinventata, fungesse poco per volta da propulsore e proiettasse quei disinibiti e talvolta persino galvanizzati dipartimenti di letteratura ai vertici del vecchio settore degli studi umanistici.

Conflitto delle facoltà: la vittoria del racconto

Assenza di una disciplina cardine, crisi dei paradigmi,

ripiegamento protezionistico di alcune discipline, aumentata concorrenza per il budget tra programmi di studi, professionalizzazione ed esodo degli studenti verso le scienze e verso gli affari: ci sono tutti gli ingredienti messi insieme, in quella metà degli anni settanta, per scatenare nell'università americana quella furibonda lotta ecologica tra campi del sapere, quello strutturale *conflitto delle facoltà* (secondo le parole con cui, nel 1798, Kant designava i rapporti tra la filosofia e le altre discipline) che era stato mitigato negli Stati Uniti dalla fase di sviluppo del dopoguerra. E gli studi letterari risulteranno i vincitori di un simile conflitto, grazie all'impiego di qualche concetto operativo e di qualche nome di autore tradotto di recente. La loro arma è il relativismo narrativo (più che normativo) che permette di rileggere i discorsi della filosofia, del romanzo, della sociologia o della storia come altrettanti *racconti* inseriti all'interno di una vasta struttura narrativa. La loro tattica è l'uso di una simile prospettiva per modificare la cartografia dei saperi, per estendere il proprio potere disciplinare agli ambiti contigui e, più in generale, per giocare sulla «tentazione dei conflitti *di confine*» e «trasformare i *confini* in soggetti» di dibattito; come è stato infatti mostrato dal sociologo Randall Collins, una corrente intellettuale «resta in vita» proprio teorizzando il confine.⁵ Questa vittoria è stata assicurata dal verificarsi di tre fenomeni: un'interpretazione letteraria dei testi francesi, un'offensiva istituzionale per imporre questo nuovo discorso e, fattore chiave, l'estensione del nuovo paradigma narrativo a sottoambiti più o meno ricollegabili all'ambito letterario, come nel caso degli studi di cinema, dell'analisi critica del diritto e, non senza una certa paradossalità, della teologia.

Tutto dunque incomincia all'interno dei dipartimenti di francese, che peraltro erano rimasti abbastanza convenzionali e che avrebbero continuato a esserlo. La teoria francese ha infatti modificato soltanto marginalmente i consueti approcci attraverso la storia letteraria e il contesto culturale. Il fatto è che un manipolo di professori di francese nordamericani, tra l'altro di orientamenti molto diversificati (Fredric Jameson, Michel Pierssens, Jeffrey Mehlman, Leo Bersani, Mark Poster, solo per citarne alcuni) e nel

pieno della crisi degli studi letterari, ha semplicemente fatto ciò che, in altra epoca, i suoi predecessori avevano fatto con il surrealismo o con l'esistenzialismo, ossia promuovere al di là dell'Atlantico quanto suscita dibattito a Parigi, dare lustro ai prodotti francesi più brillanti del momento. Assai rapidamente, non appena ne sono disponibili alcune traduzioni, quei testi emigrano verso i più nobili dipartimenti di inglese e, successivamente, vengono introdotti nei nuovissimi dipartimenti di letteratura comparata, il primo dei quali viene aperto a Yale nel 1973. Si tratta dei successori dei vecchi dipartimenti di «letteratura universale» (*Weltliteratur*) e se ne distinguono per un metodo maggiormente autoriflessivo con cui rivolgono le proprie indagini alla letteratura e alla sua relatività culturale; un metodo perciò più trasversale, motivo per cui i dipartimenti di letteratura comparata saranno naturale terreno di accoglienza per i primi programmi interdipartimentali, di studi etnici o di psicoanalisi. Nella misura in cui si allontanano dai dipartimenti di francese, i testi di Foucault, di Derrida, di Deleuze o di Lacan, che per primi erano stati conosciuti, vengono sottoposti a una ricalibratura disciplinare che consiste nel *curvarli* verso l'ambito letterario, nel dare la priorità alle loro analisi del *testo* (o della testualità) e anche nel leggere in chiave *letteraria* le loro proposte filosofiche.

Il caso di Foucault è particolarmente illuminante. Dopo un ricorso limitato all'esempio letterario, concepito come il «riposo, la sosta, il blasone», egli diceva di essere «passato da una posizione di attesa (segnalare la letteratura laddove essa era, senza indicare i suoi rapporti con il resto) a una posizione decisamente negativa, tentando di fare ricomparire positivamente tutti i discorsi non letterari o paraletterari [...] escludendone la letteratura»: egli non cercava tanto «discorsi interni alla letteratura [quanto] discorsi esterni alla filosofia».⁶ Ebbene, l'uso americano di Foucault è, al contrario, sempre più letterario. Pubblicata in inglese per la prima volta nel 1979, la sua conferenza del 1969 «Che cos'è un autore?» è uno dei testi di Foucault che circola più diffusamente, soprattutto per la famosa frase: «che importa chi parla». Vengono citati anche i suoi testi giovanili, ignorati in Francia, su Maurice Blanchot o sul critico Jean-Pierre Richard⁷ e vengono messe a confronto, quasi si trattasse

di due figure esemplari del genere del racconto, la cavalleria secondo Don Chisciotte e la follia secondo Foucault.⁸ Virginia Woolf viene riletta a partire dai concetti foucaultiani come vero e proprio caso esemplare dei dispositivi sessuali analizzati da Foucault.⁹ Lo studio di D.A. Miller, *The Novel and the Police*, uno dei saggi più celebri dei nuovi studi letterari americani – nel quale si assiste a una *sessualizzazione* e a una *politicizzazione* di un oggetto di storia letteraria, il genere romanzesco – si presenta anche come una applicazione diretta del concetto di «società disciplinare» a quell'altra grande istituzione del XIX secolo che è il romanzo.¹⁰ Ma qui, dietro a quella postulata – e ininterrogata – continuità dalla prigione o dall'ospedale al testo romanzesco, è all'opera una certa illusione testualista. Abbondano titoli e opere che propongono agli studenti un bilancio dei rapporti tra Foucault e la letteratura, come pure una lista di concetti foucaultiani tra i più utilizzabili in critica letteraria, come accade nello studio classico di Simon During.¹¹ Lyotard e successivamente Deleuze e Guattari conoscono a loro volta un destino simile a questo.

Jean-François Lyotard ha consentito di generalizzare la nozione di postmodernità in ambito letterario e di accostare tra loro il genere teorico e quello letterario, e ciò attraverso l'introduzione di una distinzione tra piccoli e grandi racconti, tra giochi paralogici e miti totalizzanti. Ogni discorso, compreso il discorso sul racconto, regredisce verso lo statuto stesso di racconto; e Bill Readings sostiene, quasi a voler sottomettere l'ambito letterario al suo stesso potere, che «occorre ricordare al discorso narratologico» il quale vede racconti dappertutto, «di essere a sua volta un racconto».¹² Niente allora potrebbe sfuggirgli. Dal canto loro Deleuze e Guattari, che sono stati riconosciuti in ambito letterario solo più tardi, vi hanno assunto dapprima la funzione di garanti del nuovo discorso americanista sulle letterature «minoritarie». Il che sta a indicare uno scivolamento dal concetto di letteratura *minore*, che era stato introdotto dal grande libro su Kafka,¹³ al concetto di corpus *minoritario*, nel quale gli autori dell'*Anti-Edipo* avrebbero probabilmente visto il risorgere di un regionalismo alquanto edipico. Un convegno su «natura e contesto dei discorsi minoritari»,

organizzato nel 1986 a Berkeley dai due americanisti Abdul Jan-Mohamed e David Lloyd, inaugura una corrente critica dedicata alle letterature minoritarie in terra americana: quella afroamericana, quella irlandese e quella amerinda. Alcuni si ispirano a Deleuze e Guattari affrontando l'analisi «stilistica» minoritaria e la scrittura «opposizionale», come nel caso del francofono Ross Chambers, studioso dell'Ottocento, e del critico Louis Renza, ma nel contesto di un procedimento assai poco in linea con quello dei due francesi; Renza infatti, a partire da un solo racconto della narratrice bostoniana Sarah Orne Jewett, si rifà a «una critica *minore* della letteratura minore» ma si costituisce a giudice unico di queste categorie (pur prevedendo che qualcuno avrà modo di considerare la sua «critica minore» come una «sovralettura inflazionistica»), mentre Chambers applica gli strumenti concettuali della narratologia a una individuazione di politiche coraggiose nella letteratura del XIX secolo.¹⁴ Mentre gli autori più spesso associati in Francia alla letteratura, da Barthes a Kristeva, sono a loro volta oggetto di un sovrainvestimento letterario attraverso la lettura «tonale» o stilistica che ne viene proposta. In un saggio sul pensiero postmoderno, il critico Allan Megill giunge persino a interrogare in Derrida (come questi fa con Heidegger) le «figure di stile», il motivo della «nostalgia» o le allusioni a Edgar Allan Poe, per mettere in scena una «radicalità» più estetica, o apocalittica, che politica.¹⁵ Il riferimento a Nietzsche, che sta al centro dello studio di Allan Megill, è anch'esso spesso trattato secondo una modalità letteraria, in quanto la fantomatica figura dell'autore del *Crepuscolo degli idoli* giunge a fornire alle teorie poststrutturaliste, stando a quanto ne dicono i commentatori, la loro tonalità, il loro campo lessicale e il loro *motivo* nel senso pittorico del termine.

Se dunque la filosofia *diventa letteraria*, la letteratura dal canto suo diventa una semplice regione della teoria; ciò in quanto queste tattiche di *letterarizzazione* fanno sì che il testo letterario si agganci al discorso teorico che lo inquadra e che pare giustificarlo; come lamenta Antoine Compagnon, attraverso un «rovesciamento della gerarchia» oramai la letteratura «trova la sua legittimazione nella critica e nella teoria».¹⁶ E tuttavia questo lento processo di fusione tra

il corpus letterario e quello filosofico non sarebbe sufficiente a imporre i nuovi punti di riferimento francesi e a far valere le ambizioni politiche inedite degli studi letterari; è infatti necessario un braccio armato istituzionale. Questo ruolo ha potuto essere svolto dai primi istituti di ricerca interdipartimentali o da programmi di ricerca interuniversitari, come l'influente «school of criticism and theory». Questo areopago di teorici della letteratura, dapprima con sede a Irvine e successivamente a Cornell, organizza ogni estate vari seminari di introduzione alle nuove teorie, soprannominati *theory camps* in riferimento ai *summer camps* della gioventù americana. Anche in questo caso, però, si tratta semplicemente di predicare a dei (quasi) convertiti. Ai fini di collocare al centro della scena questo ambito letterario in pieno rivolgimento, il principale ruolo istituzionale sarà svolto dall'augusta Modern Language Association (Mla), fondata nel 1883. Si tratta di una sorta di foro dei letterati e, negli Stati Uniti, è il principale organo ufficiale di rappresentanza degli insegnanti e dei ricercatori appartenenti al settore, i cui membri saranno circa 30mila su un totale di 50mila. Sino agli anni sessanta l'associazione si presentava come un bastione del conservatorismo. Anche prima però la sua convention annuale, molto seguita, faceva e disfaceva polemiche e reputazioni; nel 1948 il discorso inaugurale del presidente della Mla, un certo Douglas Bush, incise negativamente sul New Criticism denunciandone la «fumosità intellettuale», il «rifiuto dei valori morali» e il commento quale «fine a se stesso».¹⁷ E anche nel 1980, quando niente sembra ancora far presagire la tempesta, la sua presidente Helen Vendler prese a lodare, come nel XIX secolo, «quella capacità di assaporare [...] uno stile individuale» e quell'«atteggiamento primario di totale ricettività e di innocenza di fronte al testo», contro le derive «interdisciplinari» della letteratura.¹⁸

Ma in pochi anni la Mla diventerà il crogiolo delle innovazioni più audaci (e anche delle più strampalate) nell'ambito degli studi letterari, nonché il bersaglio dei reazionari esasperati dalle sue provocazioni politiche, come nel caso dell'omaggio a Ginsberg, degli onori resi al castrismo o dell'invito di delegazioni di insegnanti del blocco sovietico. Niente riassume meglio l'evoluzione del settore degli studi letterari tra il 1980 e il 1990 di quanto non facciano i temi

proposti dai 2000 panel e le tavole rotonde organizzate per ogni convention della Mla. Alle convenzionali discussioni di studiosi del Cinquecento o di ispanisti sulla poesia barocca o il teatro di Calderón vanno poco per volta ad aggiungersi – tanto per recensirne una selezione affatto arbitraria – temi impensabili prima del 1980 quali «decostruzione e morte di Dio», «ginecologia e malattie veneree nel XVIII secolo» o «il futuro del femminismo marxista» nel 1983, «immaginario clitorideo e masturbazione in Emily Dickinson» o «scoprirsi donna obesa» (con riferimento al «venire allo scoperto» dell'omosessualità nascosta da parte di chi dichiara pubblicamente la propria) nel 1989 e ancora, per l'edizione del 1990, «il turista sodomita» o «biancheria intima vittoriana e rappresentazione del corpo femminile». Oramai ogni anno, tra Natale e capodanno, questo raduno eccentrico di universitari ammodo si trova al centro delle cronache. Attraverso questo curioso barometro del settore letterario, e le recensioni alquanto lusinghiere che compaiono sulla stampa, il grande pubblico scoprirà i suoi nuovi orientamenti, come la decostruzione, gli studi gay e successivamente *queer*, marxisti e postmarxisti, postcoloniali, black o chicano. Una simile evoluzione della Mla va imputata sia alla evoluzione dei suoi affiliati, che essa fedelmente rappresenta, sia all'influenza dei suoi successivi presidenti, basti pensare al derridiano J. Hillis Miller, alla femminista Catharine Stimpson, alla storica del surrealismo Mary-Ann Caws o all'afroamericanista Houston Baker.

Anche i reading letterari dei filosofi e la provocazione istituzionale a cadenze regolari derivano da strategie disciplinari. Si tratta, al di là di questo e più in profondità, dello sconvolgimento dell'intera *episteme* letteraria dell'università, provocato dal sospetto istillato dalla teoria francese o dalla sua lettura americana. Questo sospetto può essere *pantestualista* allorché si propone di spiegare dall'interno *tutti* i fenomeni culturali grazie ai soli (dis)funzionamenti del linguaggio. Oppure *pannarrativo*, qualora tutte le forme di discorso, dalla scienza alla psicoanalisi, vengano appiattite come fossero soltanto racconti. Ne risulta un allargamento *ad infinitum* della categoria stessa di letteratura, rimasta consapevolmente indefinita e trasformatasi semplicemente in

sinonimo di un simile illimitato sospetto. Le fluttuazioni della sua definizione ne garantiscono la porosità a tutti gli ambiti vicini e, più tatticamente, il successo delle velleità espansionistiche nei confronti di questi ultimi. In altri termini, se tutto è letteratura, chi potrebbe resisterle? Si tratta di un'altra differenza rispetto alla Francia, dove questa «era del sospetto» aveva provocato, nel corso di qualche anno, un movimento centrifugo di autoriflessione, di ripiegamento sulla questione della definizione; ed è l'ossessione di quell'epoca per i «criteri di letterarietà» e per i limiti dello «spazio letterario». Il medesimo influsso teorico suscita invece negli Stati Uniti un movimento centripeto di espansione territoriale, attraverso l'assorbimento o la contaminazione, che lascia vuota la definizione della letteratura (o del racconto) quasi a includervi meglio i suoi *altri* disciplinari. Da un lato è un sospetto metodico, scientifico, volto a catturare nella propria rete un oggetto che sfugge; dall'altro è un sospetto politico, pragmatico, che mira a far sì che un ambito di studi in crisi ne esca rinvigorito. E senza cadere in una psicologia della vendetta, è utile a questo punto ricordare il complesso di inferiorità vissuto dalla maggior parte degli studiosi di letteratura dell'università americana tradizionale, nonostante Matthew Arnold e nonostante il New Criticism, i quali venivano guardati dall'alto in basso dai loro colleghi dei settori vicini e davano ancora l'immagine di divertenti buontemponi assai lontani dai veri problemi, come viene suggerito dal condiscendente termine di «belleletterista» (*bellelettristic*). Stavolta invece sono proprio loro a tirare fuori il problema serio, o per lo meno il motivo di dissidio. Gli studiosi di letteratura, che sospettano il logocentrismo della filosofia, il retropensiero coloniale del canone letterario, l'imperialismo culturale delle scienze sociali e che sospettano persino l'autismo delle intoccabili scienze esatte (ai fini di una loro legittimazione puramente interna),¹⁹ diventavano i campioni della sovversione. E la loro disciplina diventa l'arma critica più affilata del momento. Il dipartimento di inglese diventa una nuova Roma da cui si dipartono conquiste prodigiose e crociate per evangelizzare i territori lontani, come possono attestare tre esempi di inaspettati sottosettori letterari, come i *film studies*, i *legal studies* e i *theological studies*.

I *film studies* americani presentano una doppia particolarità: un antico vincolo all'ambito degli studi umanistici, in nome di una distinzione tra scuole di cinema (*film schools*) e discorsi *sul* cinema, e una forte influenza francese risalente a prima degli anni settanta, come è testimoniato dal successo del lavoro di Jean Mitry e degli scritti della *nouvelle vague*. Ma l'uso dei nuovi testi francesi trasformerà quei corsi sino ad allora di carattere empirico (nei quali venivano studiati l'adattamento cinematografico dei romanzi o le regole della *Poetica* di Aristotele) in veri e propri laboratori teorici. Tra il 1975 e il 1976, la fortuna americana degli scritti di Lacan e soprattutto del lacaniano Christian Metz sulla percezione visiva o sull'onirismo filmico, assicura inoltre ai *film studies* una certa identità disciplinare all'interno del campo letterario. In alcuni articoli freudiano-marxiani di ispirazione francese – ai quali si aggiungono gli articoli dei britannici della rivista *Screen* – viene messo l'accento sulle «macchinazioni» del produttore, sull'«ideologia inconscia» dello spettatore o sulla «funzione autoriale» del regista.²⁰ In quel periodo, *film studies* e corsi di letteratura parlano in realtà lo stesso linguaggio. Nelle nuove riviste alla moda, da *Diacritics* a *October*, si moltiplicano gli articoli sul cinema e la parola più usata dai teorici del cinema è «lettura», lettura dei film, dal titolo del manuale di riferimento uscito nel 1977, *How to Read a Film* – in cui peraltro niente viene detto sulla nuova era nella quale il cinema americano sta entrando –, grazie a film come *Lo squalo* (1975) e *Rocky* (1976). Una seconda fase vede invece l'evoluzione dei *film studies*, una evoluzione analoga a quella dei *cultural studies* in ambito letterario, in direzione delle problematiche identitarie (etniche o femministe) e del problema della cultura di massa e dei rapporti interculturali; si tratta di una brusca virata che Dudley Andrew riconduce esclusivamente all'imperativo della innovazione universitaria: «Se l'edificio semiotico, marxista e psicoanalitico degli studi di cinema fu abbandonato mentre i suoi intonaci erano ancora freschi, [...] la spiegazione è da ricercarsi soprattutto in un sistema che incoraggia i ricercatori a creare nuove suddivisioni anziché rimettere in sesto o rafforzare l'interno, il cuore del proprio settore di studi».²¹ Infine, in un periodo ancora successivo, i *film studies* si allontanano dopo

qualche anno dall'ambito letterario e denunciano, in nome di un'età «post-teorica», la riduzione teorica dell'oggetto filmico, un ritorno del bastone antintellettualista tanto eccessivo quanto lo era stato il lacanismo «duro» del 1975.²² Durante queste tre fasi, nell'università francese gli studi di cinema sono rimasti dal canto loro quasi del tutto inalterati, continuando a utilizzare un duplice approccio di carattere storico ed estetico lontano tanto da Lacan quanto da Deleuze: storia del cinema e dei suoi registi, estetica dell'immagine e tecniche di piani e di sceneggiatura, nonché la «filiera cinematografica» completa, dal copione alla distribuzione. Al massimo viene sollevata di passaggio qualche questione circa la validità dell'approccio semiologico o l'utilità delle teorie del *genere* letterario per individuare e delimitare improbabili *generi* filmici.

Più significative ancora sono le incursioni dei teorici della letteratura sul terreno del diritto, o piuttosto – lungi dai programmi sistematicamente utilizzati dalle Law schools – sul terreno dei commenti al diritto, senza ovviamente sortire alcun effetto sul diritto stesso. Il critico Peter Brooks esplora anche il ruolo della confessione nella cultura occidentale a partire da una duplice lettura, quella dei classici della letteratura e quella dei classici della giurisprudenza, in un libro che i romanzieri raccomandano agli avvocati e viceversa.²³ Tratti più corrosivi presenta il lavoro di Stanley Fish, docente del dipartimento di inglese e della scuola di diritto, che consiste nel sottoporre i principi giuridici al doppio test della coerenza logica e retorica. Gayatri Spivak, teorica postcoloniale e specialista di Derrida, ha potuto dal canto suo criticare il «fonocentrismo» del diritto che, dall'interrogatorio alla testimonianza, postula che un discorso puntuale, frammentario, spesso estorto, sia l'espressione piena e intera del soggetto.²⁴ L'impatto dell'opera di Derrida, in particolare con *Forza di legge*, su questa critica «letteraria» dei fondamenti del diritto procurerà tra l'altro al suo autore una collaborazione con la Cardozo Law School di New York dove, nel 1989, Derrida tiene una serie di conferenze su «decostruzione e possibilità della giustizia». Alla confluenza di decostruzione logica e critica politica del diritto americano si colloca la corrente dei *critical legal studies*, sviluppatasi tra il 1978 e il 1985 a partire dai lavori di Richard Delgado e Roberto

Ungar (a Harvard), la quale rappresenta una prosecuzione sia della critica mossa all'inizio del secolo da John Dewey all'astrazione giuridica e alla sua «oggettività», sia del cosiddetto movimento del *legal realism* degli anni trenta, secondo il quale il vocabolario giuridico esclude colpevolmente dal proprio campo di azione un certo numero di realtà umane (passione, conflitto, evento); a ciò si aggiungono i più recenti concetti della teoria letteraria che hanno lo scopo di invalidare meglio le pretese del diritto alla giustizia «universale» e di criticare soprattutto la sua ingannevole «ideologia della neutralità» in materia razziale.²⁵

Il caso della teologia, infine, offre un esempio più probante ancora delle capacità di circolazione transdisciplinare del nuovo discorso teorico, al punto che si potrebbe persino parlarne in termini di infezione virale, data la sua portata controintuitiva. Con l'eccezione di Michel de Certeau, nessuno degli autori del corpus affrontò i temi della pratica e del discorso religioso: né il lavoro di Derrida su Levinas né, *a fortiori*, le fantasticherie di Lyotard su Gesù come «prostituta calcolatrice» rientrano davvero in questa cornice. Eppure, di fronte alla disaffezione degli studenti e allo smarrimento dei religiosi alle prese con l'epoca attuale (contrassegnata dalla depoliticizzazione e dalle nuove tecnologie), anche gli studi universitari di teologia si sono impadroniti della teoria francese, allo scopo di esplorarvi le vie di una «cristianità postmoderna». Guidati da Mark Taylor, i «cristiani derridiani» hanno dapprima proposto una «teologia decostruttiva» legata alla dottrina dell'«erranza» e alle virtù del dubbio.²⁶ Poi, negli anni novanta, una rilettura sistematica della Bibbia alla luce dell'«antirazionalismo» francese ha permesso di rivalutarne la dimensione «controideologica» e la dimensione «antitotalizzante», contro l'etica astratta e lo scientismo «obiettivante».²⁷ Seguiranno diverse innovazioni, promosse dalle nuove collane «postevangeliche» di alcuni editori confessionali (come InterVarsity Press), ma anche qualche scandalo, nel momento in cui alcuni insegnanti si allontanano troppo dal dogma.²⁸ Se i concetti che la teoria francese ha modificato, di cui ha demolito la falsa evidenza – ragione, identità, scienza, individuo – sono gli stessi concetti attraverso i quali questi teologi spiegano il declino della

fede, non per questo però il bersaglio è immediatamente lo stesso: la posta in gioco della critica della ragione intrapresa dalla teoria francese non era proprio una Rivelazione finale. E sebbene il postmodernismo biblico non sia riuscito a frenare il calo delle iscrizioni o delle vocazioni, resta tuttavia una stimolante ancora di salvezza.

In definitiva la svolta teorica francese ha consentito questo duplice tour de force: collocare al centro dell'ambito letterario le questioni politiche e filosofiche più scottanti di quel periodo e giustificare la caccia (che gli studiosi di letteratura hanno subito incominciato a dare) alle ellissi, alle analessi e alle metonimie nascoste dietro il linguaggio supposto «neutro» della filosofia e delle scienze sociali. La vittoria della letteratura e del suo nuovo arsenale teorico non è soltanto la vittoria del sospetto, ma è la vittoria di un metodo critico generale, tanto gratificante quanto flessibile.

Il lavoro della citazione

Prima di andare a vedere quali fortezze resistettero alle conquiste del racconto, è necessario tornare sui procedimenti editoriali (allestimento dei testi) e lessicali (instaurazione di un linguaggio comune) senza i quali l'*invenzione* di un simile discorso teorico non avrebbe potuto prodursi. Questi processi dovevano svolgere un duplice compito, dovevano *sradicare* e *riunire*. Per appropriarsi dei testi stranieri occorre infatti spostarne tema e rema, separarli dalla loro memoria e dal contesto che veicolano, poiché ogni «arte di fare [...] è anche arte di dimenticare», secondo la formula di Michel de Certeau.²⁹ E per riunire intorno a questi testi disormeggiati una nuova società di discorsi, seconda tappa dell'*invenzione* in questione, occorre dispiegare gli elementi di una inedita comunità di linguaggio, di un vero e proprio *modus loquendi* che restituisca ai lettori coinvolti l'iniziativa dell'enunciazione. Il carattere fortemente *codificato* del nuovo discorso interviene a questo livello: non si tratta di una strategia di carriera o di esclusione, quanto piuttosto di un modo di organizzare la ripetizione, di rendere

appropriabile e scrivibile un linguaggio, di mettere tra loro in consonanza dei *topoi* affinché creino relazioni tra i loro utilizzatori, senza la possibilità di distinguere, in questi diversi procedimenti, ciò che deriva da tattiche deliberate da ciò che invece deriva dall'aleatorio destino dei testi.

L'effetto dei procedimenti editoriali consiste nel creare fra testi o autori accostati tra loro già solo per il fatto di venire pubblicati nella stessa raccolta o nella stessa collana un'impressione di promiscuità intellettuale; è figura deformata ma efficacemente unificante di uno spazio intertestuale che risulta immediatamente troppo stretto. All'inizio la teoria francese si trova appunto nella promiscuità del sommario di un volume di autori vari o dei cataloghi degli editori. L'angustia può implicare l'amputazione, come quando, nel 1967, per ragioni commerciali Pantheon Books sceglie di pubblicare una ridottissima edizione della *Storia della follia* di Foucault o quando, nel 1984, la casa editrice di Columbia pubblica *La rivoluzione del linguaggio poetico* di Julia Kristeva in forma di trattato di teoria letteraria, sopprimendone l'ultima parte su Mallarmé, Lautréamont e la rivoluzione. Ma significa soprattutto l'invenzione di una etichetta, la creazione *sui generis* di una famiglia intellettuale, dosando bene la circolazione e le connessioni tra i nomi propri, come riuscirono a fare le più famose collane dedicate, in tutto o in parte, alla teoria francese: «Theory and History of Literature» nelle edizioni del Minnesota, «Post-Contemporary Interventions» nelle edizioni di Duke, «Foreign Agent» ovviamente presso Semiotext(e) e, in misura minore, «European Perspectives» nelle edizioni di Columbia e «French Modernist Library» nelle edizioni del Nebraska. I loro direttori possono anche accentuare questo effetto di promiscuità pubblicando volumi double face, tipo edizioni bifronti. Zone, per esempio, ha pubblicato insieme il già citato articolo di Foucault su Blanchot e il testo di quest'ultimo intitolato *Michel Foucault come io l'immagino*,³⁰ mettendo così in scena un dialogo tra due autori i cui unici riferimenti dell'uno all'altro, e viceversa, all'interno di un corpus decisamente esteso si trovano lì. E quando Deleuze e Guattari, d'accordo con Foucault, minacciano di rompere con Semiotext(e) qualora Lotringer avesse pubblicato la traduzione del

testo di Baudrillard *Dimenticare Foucault*, l'editore si fa venire l'idea di aggiungervi, cominciando dal verso, una lunga intervista da lui fatta a Baudrillard e che intitola *Dimenticare Baudrillard*.³¹ Più in generale, editori e mediatori privilegiano i testi a più mani, gli articoli reciproci, gli sguardi incrociati, in grado di produrre l'immagine di un corpus comune meglio di tutti gli artefatti editoriali. È questo il motivo per il quale, limitandoci all'esempio di Deleuze e di Foucault, i testi scritti insieme o che si dedicarono reciprocamente, più volte ripubblicati negli Stati Uniti, risultano essere tra i loro testi più famosi. Come nel caso di «Theatrum philosophicum», recensione di Foucault a *Logica del senso* e *Differenza e ripetizione* per la rivista *Critique*, o come nel caso dell'articolo «Un nuovo cartografo», recensione di Deleuze a *Sorvegliare e punire* per la medesima rivista, ma anche del *Foucault* di Deleuze pubblicato dapprima a Londra e, relativamente ai loro testi comuni, della innovativa prefazione, scritta insieme, alle *Œuvres complètes* di Nietzsche per Gallimard nonché, ovviamente, dell'intervista per *L'Arc* che li vede insieme nel 1972 su «Gli intellettuali e il potere». ³² Questo testo fu dapprima pubblicato in inglese da *Telos*, poi da *Semiotext(e)* e infine in raccolta. Furono subito criticati da Gayatri Spivak per l'ostinazione a «provare che il lavoro intellettuale è come il lavoro manuale» e per il modo di «reintrodurre nel discorso sul potere, in nome del desiderio, un soggetto indiviso». ³³ Ciò nonostante quel testo è rimasto oltreoceano il testo di riferimento sulla questione degli *usi* della teoria, per la definizione di teoria proposta da Deleuze e da Foucault come semplice «cassetta degli attrezzi», una *toolbar* politica destinata negli Stati Uniti a un futuro agitato.

In un altro ordine di idee, i *Readers* proposti agli studenti producono quel medesimo effetto di naturalizzazione di un corpus attraverso la promiscuità dei nomi propri. Si tratta di volumi didattici e antologici che coprono un tema (come la postmodernità o la letteratura omosessuale) oppure l'opera di un solo pensatore; e ciascuno degli autori francesi ne aveva uno a lui dedicato, mentre Foucault e Derrida dispongono anche di più *Readers*, a seconda del variare delle angolazioni. Spesso si aggiungono a questi argomenti altri più commerciali, attraverso una miniaturizzazione del pensiero:

la collana «Great Philosophers» di Routledge si vanta di far scoprire l'itinerario di Derrida o Foucault in 64 pagine e «Postmodern Encounters» della Totem Books riassume un'opera associandole un luogo comune della vulgata postmoderna, come nel caso dei volumi su «Derrida e la fine della storia» o «Baudrillard e il millennio». Ma la tattica editoriale è sempre la stessa e consiste nel sostituire alla logica argomentativa di ciascuna opera la magia di un incrocio incantato di nomi: «Quando i nomi celebri sono accostati tra loro, oggetti sacri ma rivali», osserva Randall Collins alle prese con trenta secoli di storia intellettuale, essi trasfondono sempre «nei lettori il confronto della loro aura».³⁴ Un'altra forma di produzione *editoriale* del nuovo discorso teorico consiste nell'aggiunta di un abbondante apparato paratestuale: prefazione, postfazione, note, sottotitoli, nonché la tradizione americana della quarta di copertina. A meno che, ovviamente, a uno degli autori non si chieda una prefazione inedita, che impregnerà l'opera tradotta del prestigio del suo prefatore. Come nel caso in cui Mark Seem sollecitò Foucault a scrivere un testo di introduzione alla sua traduzione dell'*Anti-Edipo* appena terminata e che Foucault, con un grande senso delle trasformazioni, scrisse scegliendo un tono programmatico e un modo imperativo per invitare gli americani a fare di quel «grande libro» una «guida alla vita quotidiana».³⁵ Anno dopo anno, questi procedimenti editoriali decidono in definitiva il destino americano dei testi francesi, di cui stabiliscono la gerarchia, collocando nei punti nevralgici del nuovo corpus testi incrociati tra loro, estratti che si rispondono a vicenda e qualche formula feticcio estratta dal contesto che di volta in volta verrà declinata dai vari commentatori. È questo il motivo per il quale, a forza di essere ripresa, parafrasata, allusivamente evocata, citata a garanzia nella prefazione o addirittura trasformata in slogan sulla fascetta, la celebre formula di Foucault su Deleuze, una formula comunque a doppio taglio, è diventata uno dei ritornelli della teoria francese che con maggiore frequenza sono stati intonati negli Stati Uniti: «Un giorno, forse, il secolo sarà deleuziano».³⁶

A loro volta, procedimenti lessicali e sintattici sono gli operatori di una complicità tra lettori. Per un verso teatralizzano il testo, primario o secondario, introducendovi quella che Michel de Certeau

chiamava una «drammatica dell'allocuzione».³⁷ Per altro verso, dal tono delle note a piè di pagina all'occorrenza di alcuni motivi obbligati, fungono da indici di classificazione consentendo di distinguere all'istante testi ordinari e testi innovativi; testi, questi ultimi, che potrebbero essere chiamati *teori-morfi*, nel senso che alcuni criteri editoriali li renderebbero a prima vista riconoscibili come appartenenti al nuovo discorso teorico. Il colmo in tal senso – e ciò spiega forse un'eccessiva preoccupazione di originalità – è il ricorso al regime dell'illeggibile, a un gergo sessualizzato che confonde più l'autore che i lettori: «L'ano-pene funziona(no) in una continuità metonimica svalutata» scrive per esempio un certo Calvin Thomas nel suo saggio *Male Matters* (1995) «mentre la nozione di stronzo fallomorfo funziona nell'ambito della sostituzione metaforica».³⁸ Più ordinariamente, l'uso del neologismo sostituisce alla docile parafrasi l'iniziativa del creatore di concetti, che può anche incrociare due autori in una parola-baule, come nel caso di Ian Douglas, il quale mescola il biopotere foucaultiano e le tesi di Virilio sulla velocità nell'ambito di una «bio-dromologia».³⁹ Ancora più di frequente, la flessibilità dell'inglese autorizza abbreviazioni e acronimi le cui dimensioni di oralità e i cui accenti ludici contribuiscono a desacralizzare i testi francesi, rendendoli condivisibili in maniera informale all'interno della conversazione, o addirittura dello slogan: «decon» per decostruzione, «Derridoodle» per il suo ispiratore, «Dwem» per il detestato canone letterario (ossia gli autori *dead*-morti, *white*-bianchi, *european*-europei e *males*-maschi), «we-men» per sottolineare tutta l'ambivalenza della rivendicazione femminista o ancora «pomo lingo» per il gergo postmoderno ecc. Infine e più in generale, essendo di per se stessa trasferimento e riappropriazione, la traduzione partecipa a sua volta – e forse in maniera più potente degli altri processi – a questi modi di produzione del discorso teorico, costituendone oltretutto il momento preliminare.

La prima ragione sta nel fatto che le incessanti difficoltà di traduzione (per rendere «aveu» o «dispositif» in Foucault, «jeu» o «hors-texte» in Derrida e «jouissance» o «objet partiel» in Lacan) impongono al traduttore un metadiscorso di giustificazione, in

chiave autocritica o di preterizione, che lo colloca immediatamente al di là della proprie prerogative; da intermediario linguistico diventa ermeneuta e, indicando la lacuna, invita i lettori a colmare una perdita. In *Glas* di Derrida per esempio, la costellazione di significati che il monosillabo «Sa» nasconde impone alla sua traduttrice un felice giro esplicativo per collegare tra loro il Sapere assoluto hegeliano, l'abbreviazione di significante, il «ça» lacaniano e l'aggettivo possessivo femminile; così come le implicazioni terapeutiche del «panser» [medicare] nel verbo «penser» [pensare], sulle quali il medesimo Derrida gioca, sono occasione di una utile digressione.⁴⁰ Cercando valide traduzioni per aggirare l'intraducibile, i traduttori effettuano questo primo gesto grazie al quale i lettori potranno a loro volta *abitare lo scarto*, ripetere allo stadio della lettura un bricolage effettuato, prima di loro, dal traduttore tra due lingue-culture. E infatti in queste tattiche di aggiramento si tratta appunto di «bricolage degli aggiustamenti contestuali», secondo l'espressione di Jean-René Ladmiral: «parafrasi sinonimica», «calco», «teorema del controsenso minimale», preoccupazione di «risocializzare le connotazioni»,⁴¹ attraverso l'assunzione dell'inevitabile cambiamento di registro o gli effetti di assordamento di una parola amputata delle sue allusioni. Il traduttore fa sempre l'esperienza di un limite, di una negatività primaria del linguaggio. L'astuzia di cui deve dare prova consiste anche nel sostituire l'impossibile neutralità di un semplice passaggio semantico con il gesto – più volontario e più affermativo – di una appropriazione: deve *parlare* insomma, e non semplicemente riportare. Così come, più liberamente, fanno gli esegeti americani del corpus francese allorché, invece di tentare di rendere l'equilibrio degli argomenti all'interno di un'opera, compiono una scelta e si impadroniscono di un solo motivo, di una formula, di un intero tema: la morte del soggetto, la favola della mappa e del territorio, la disseminazione del potere, il desiderio come flusso. Li collaudano e li dispiegano, li volgono a loro vantaggio, ci giocano sino a trasformarli da simboli a indici oramai isolabili, manipolabili, criticabili, in una parola *abitabili*.

Al cuore di questi procedimenti sta il lavoro della citazione, la

quale funge da microcosmo sufficiente a trasmettere un argomento complesso, un'intera opera, al punto da riuscire letteralmente a *presentarli*: non a riassumerli o a ri-presentarli, ma a renderli presenti o, per lo meno, a convocarne i fantasmi. La citazione costituisce in fin dei conti la materia prima di quel composto intellettuale chiamato teoria francese, che a sua volta risulta interamente contenuto in una manciata di citazioni. Come per esempio nel caso della falsa epigrafe dell'*Ecclesiaste*, «il simulacro è vero», posta da Baudrillard all'inizio di *Simulacri e impostura* di cui lettori americani non sanno più se sia di per sé autentica; o come nel caso della formula con cui Lyotard riduce in pillole la postmodernità in quanto «incredulità nei confronti delle metanarrazioni»; o come nel caso dell'asserzione di Derrida, tradotta in molte maniere e a sua volta così spesso ripetuta *fuori* del suo testo, secondo la quale «non c'è fuori testo». Anche la formula di Deleuze che suggerisce, in ambito di storia della filosofia, «di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio» o quella di Foucault alla fine di *Le parole e le cose* sull'uomo che si cancella «come sull'orlo del mare un volto di sabbia» furono a loro volta riprese e deformate così spesso da farne quasi scomparire il senso originario. La citazione entra allora in uno spazio di fluttuazione, in una zona transdiscorsiva attraversata da nomi propri e da concetti volanti, dove può sfuggire a chi è citato così come a chi cita, in cui viene meno ogni distinzione tra il prelievo francese e l'integrazione americana. Nella citazione diventa possibile non tanto un «possesso» della referenza teorica, la quale presupporrebbe «chiusura» e radicamento, quanto una più furtiva appropriazione, un «ratto»: la citazione, come sottolineava Antoine Compagnon, in quanto «parla altrimenti il discorso dell'altro», in quanto viene infine brandita «in nome di nessuno», permette di «prendere possesso più di sé che di altri».⁴² Con la citazione si produce anche quell'«allontanamento dal nome proprio» analizzato da Bourdieu in un altro contesto⁴³ quando, a forza di essere citato, l'«individuo empirico» che è il soggetto del proprio discorso *hic et nunc* cede un poco alla volta il posto prima all'«individuo dossico», al nome di un'opera che distribuisce opinioni, poi al più astratto «individuo epistemico», senza volto né nome proprio, indice di

classificazione dei saperi e sorgente pressoché anonima di una catena di innovazione concettuale.

Ecco dunque che *inventare* la teoria francese non significa nient'altro che riuscire a trasformare Foucault o Derrida – attraverso i giri retorici e le astuzie lessicali – non tanto in punti di riferimento quanto in nomi comuni, in una forma di respirazione del discorso. Le citazioni sono i materiali incessantemente riutilizzabili di una costruzione cangiante, smontabile e rimontabile. Lo studente di primo ciclo che le ha incrociate anche nell'ambito di un solo corso, l'insegnante umanista che le biasima in nome della Letteratura pura e persino il giovane salottiero che le assimila per conto proprio allo scopo di completare la propria cultura generale con un tocco «radical chic»,⁴⁴ tutti costoro si sono ritrovati a essere in contatto con questi frammenti di French Theory, con queste unità separabili di un discorso a geometria variabile. L'ordine interno di un simile discorso proviene più dal suo scandirsi che non dall'argomento lineare, più dal carisma di un *nome-del-concetto* che non dalla sua esplicitazione. In tal senso l'analisi sintattica della teoria francese, che abbiamo a mala pena abbozzato, è indissociabile dalla sua descrizione sociologica in termini di nuovo ethos universitario, i cui tratti principali sono costituiti dall'approccio ludico, dalla logica dell'ingiustificabile, dall'obbligo alla originalità, dall'eterodossia produttiva ma anche dalla strategica conformità a certo assoggettamento comunitario; nonché, ovviamente, dall'effetto sorpresa, garantito dall'enorme scarto tra un personaggio insignificante come un insegnante privo di storie e il suo incisivo discorso. Tutti aspetti che contribuiranno non poco a fare sì che filosofia e scienze sociali si coalizzino contro la French Theory.

Resistenze: dalla storia alla filosofia

L'insolente vitalità dell'ambito letterario ha infatti suscitato, tanto al proprio interno quanto all'interno di settori vicini, una forte resistenza sia alla teoria francese sia a tutta quella nuova regione del sapere che si è ritrovata a essere delimitata dal termine di *theory*.

Con un famoso paradosso, Paul de Man ha potuto affermare che una simile resistenza era un elemento strutturale della teoria sia per il fatto che la teoria è di per sé «resistenza all'uso del linguaggio proprio relativamente al linguaggio» e «parla [dunque] il linguaggio della resistenza a sé», sia per il fatto che ha assunto i contenuti di sapere che le preesistono per sottoporli, in certo qual modo loro malgrado, al sospetto di un funzionamento autonomo del linguaggio.⁴⁵ Dal canto loro però, i principali *resistenti* sul versante degli studi umanistici, come gli storici, i sociologi e soprattutto i filosofi, non avrebbero voluto essere ricondotti alla teoria francese nei termini della loro resistenza alla teoria stessa; ed è questo stesso tipo di paradosso a mandarli in bestia.

La storia come disciplina, già fatta vacillare vent'anni prima dall'impatto della Scuola delle *Annales*, ha sviluppato relazioni ambivalenti con il nuovo influsso della teoria francese. Lo sviluppo della storia sociale e della storia intellettuale ha dapprima incoraggiato il ricorso agli autori francesi, soprattutto a Foucault e a de Certeau. Successivamente la «rilettura della storia intellettuale a partire dal problematico rapporto tra testo e contesto ha sollevato la questione del linguaggio»,⁴⁶ per dirla nei termini di Dominick LaCapra. La svolta linguistica non ha dunque risparmiato neanche la vecchia storia delle idee, che si è interrogata sui suoi metodi e sullo statuto dei testi di cui racconta l'emergenza, e ha subito affrontato un riesame di se stessa *allo specchio* della teoria francese, come viene attestato dal convegno su «storia e *linguistic turn*» organizzato a Cornell nel 1980 da Steven Kaplan. Più in generale, la crisi epistemologica attraversata dalla storia sin dalla fine degli anni sessanta l'ha sprofondata in una fase di autoriflessione costellata di alti e bassi; questo perché mentre la storiografia conservatrice rifiutava il dibattito, alcune voci autorevoli si pronunciavano in maniera diversa, come nel caso di Hayden White, che intendeva «ampliare» l'approccio storico e, successivamente, di Peter Novick, che sollevava senza esitazioni la questione dell'«oggettività» in ambito storico.⁴⁷ Ma il limite di un simile dialogo tra storia e poststrutturalismo letterario ha a che fare, appunto, con lo statuto dei testi. Infatti, mentre i teorici della letteratura riducono la storia,

nel loro ambito, a un lontano contesto ideologicamente sospetto, gli storici invece – preoccupati soprattutto di sostituire documenti affidabili a documenti che non lo sarebbero più – non hanno niente a che fare con equivocità o non-detti del testo e con le distorsioni cui darebbero luogo. Oltretutto, interrogare negli stessi termini le due discipline equivale a presupporre una certa *continuità* fra i testi e i fatti storici ma, come si è visto, non è affatto scontato che una simile continuità possa darsi di per sé (quando la prigione e il romanzo vengono messi su un medesimo piano); la storica Lynn Hunt ha infatti dimostrato che la continuità conduceva spesso a causalità semplicistiche, a tutto svantaggio, secondo lei, sia della «complessità» delle determinanti letterarie sia della dimensione di «scandalo» del puro *evento* storico.⁴⁸ In realtà, se è vero che gli storici nutrono diffidenza nei confronti dei testualisti e dei cantori della decostruzione, ingaggeranno per contro un dialogo più aperto, ma non meno problematico, con l'altro «presidio» del nuovo ambito letterario, ossia con i seguaci delle politiche identitarie; i quali non potevano fare a meno della storia se non a costo di proporne una critica politica.

La stessa intrinseca diversità delle scienze sociali rende il loro caso più complesso. Per un verso la teoria francese sta all'origine di una duplice grande svolta: in antropologia culturale, per l'influenza di Foucault e di Lévi-Strauss – corroborata dal lavoro di Clifford Geertz e dalla sua teoria della cultura in quanto «mobilità dei significati» –, e in sociologia delle scienze per le ricerche di Bruno Latour, che erano state precedute dalla «rivoluzione» epistemologica di Thomas Kuhn. Per altro verso però, la sociologia funzionalista e l'etnologia sul campo si sono del tutto logicamente chiuse alla teoria francese. Un pensiero che conduce a considerare la «società» come finzione politica e a scartare l'«attore» a vantaggio di un critica del *soggetto* dell'azione non poteva certo beneficiare di una accoglienza calorosa negli Stati Uniti, dove la tradizione delle scienze sociali è caratterizzata dall'approccio induttivo, dai dati quantitativi, dalle storie di vita e dalle applicazioni sociali della ricerca; e ciò sin dal 1982, da quando cioè fu fondato all'università di Chicago il primo dipartimento americano di sociologia. Eppure l'iniziale influenza,

all'inizio del XX secolo, delle antropologie *qualitative* di Gabriel Tarde e di Georg Simmel, ai loro tempi precursori dell'interazionismo sociale, avrebbe potuto favorire il dialogo sulla sociologia americana; anche il dialogo che ha avuto effettivamente luogo tra alcuni filosofi francesi degli anni sessanta e i ricercatori della scuola interazionista di Talcott Parsons prima e successivamente quelli del «collegio invisibile» di Palo Alto (all'interno del quale il lavoro di Gregory Bateson interessò da vicino, per esempio, Foucault e Deleuze) avrebbe dovuto facilitare le cose. Ma anche in questo caso gli steccati disciplinari hanno giocato un ruolo simile a un meccanismo di smistamento, chiudendo la maggior parte di queste discipline agli apporti francesi, percepiti come minacce o generalizzazioni senza prove. Nell'università americana l'eredità positivista delle scienze sociali era troppo pressante per non indurre Peter Gay e anche Clifford Geertz a condannare in tal senso la mancanza di ricerca empirica e le formule «evasive» in Foucault; e nell'ora del suo trionfo americano, «non lesinano sforzi per arginare l'ondata foucaultiana».⁴⁹

Al dissidio epistemologico si aggiungono una diffidenza etica e addirittura un rigetto politico. Il punto di vista della sociologa Janet Wolff riassume efficacemente quello della maggior parte dei suoi colleghi: «L'approccio poststrutturalista e le sue teorie del discorso, nel mettere in luce la natura discorsiva del sociale, forniscono anche una giustificazione per *negare* il sociale».⁵⁰ Ma Charles Wright Mills, attraverso la politicizzazione della sociologia, e Clifford Geertz, il cui classico del 1973 (*The Interpretation of Cultures*) imponeva una svolta «culturale» nelle scienze sociali, preparavano tuttavia a modo loro il terreno per un proficuo dibattito con la teoria francese. Sarà però proprio in nome di quella sociologia *impegnata* che entrambi incarnano e che i loro epigoni contrapposero al presunto «relativismo» teorico dei francesi, che quel dibattito non avrà mai luogo. In qualche occasione, e in termini invero un poco caricaturali, Foucault o Derrida potranno essere applicati alla sociologia della cultura, o della salute.⁵¹ Oltre a questo però l'impatto della teoria francese sulle scienze sociali si limiterà a qualche parziale prestito relativo al tale concetto operativo o alla tal'altra sortita finale, senza

peraltro che i metodi dell'archivista e dello statistico venissero mai abbandonati e a condizione «di attenuare gli aspetti maggiormente *disincarnati* della teoria francese»,⁵² come osservano Michèle Lamont e Marsha Witten.

Il caso della filosofia è assai più cruciale. Deleuze, che ci teneva a definirsi un filosofo nel senso più classico del termine, ha comunque lanciato un appello a «uscire dalla filosofia, fare non importa cosa, in modo da poterla produrre dal di fuori»,⁵³ il meno che si possa dire è che i cerberi del reame filosofico americano, gelosi di un territorio strettamente delimitato, non sono stati affatto del suo stesso avviso. Esiste ovviamente una notevole eccezione alla tenace resistenza della filosofia, ed è rappresentata dai rari dipartimenti che insegnano la filosofia «continentale», a Northwestern (Chicago), a Stony Brook (Long Island), alla New School di New York o ancora alle università cattoliche (Loyola, Notre-Dame University). Ma per il resto niente predisponere i filosofi americani – a cominciare dalla assenza della filosofia al liceo – a gettare se non un occhio divertito, o uno sguardo irritato, sugli entusiasmi dei loro colleghi di lettere. Non che il fossato tra la filosofia analitica americana – quella dei positivisti logici e degli esperti del «linguaggio ordinario» (intorno a Morton White e a John Austin) – e la metafisica continentale costituita dalla «nostra» storia della filosofia sia insuperabile; non si tratta tanto in questo caso di una breccia, sempre e comunque filosofica, tra due concezioni incompatibili dell'attività del pensiero, come vorrebbero far credere alcuni estremisti dei due versanti, quanto piuttosto di un fenomeno storico recente e, all'origine, ideologicamente motivato, nella fattispecie dall'esilio negli Stati Uniti dei membri del Circolo di Vienna e dal loro congenito anticomunismo (che li consegnò al tempo stesso a un fervente antihegelismo), ulteriormente aggravato dall'atmosfera della guerra fredda.

I positivisti logici venuti dall'Europa hanno in effetti ripreso e fatto propria, in un contesto storico e in una cornice ideologica differenti, la diffidenza sviluppatasi nel secolo precedente a partire dalla tradizione del pragmatismo americano, quella di William James e di John Dewey, nei confronti delle ambizioni morali e politiche

della filosofia europea e dei grandi sistemi esplicativi di Kant prima e di Hegel poi. Nell'ultimo decennio dell'Ottocento James inaugurava un secolo di sospetto nei confronti dell'idealismo continentale e delle «false piste» hegeliane voltando le spalle al corpus filosofico continentale ed esclamando per giunta, come riporta un famoso aneddoto di Harvard: «Al diavolo l'Assoluto!» [*Damn the Absolute!*]. Il pragmatismo prima e la filosofia analitica poi hanno perciò rappresentato per i dipartimenti di filosofia americani altrettanti antidoti contro Hegel, contro il suo lirismo germanico e contro la sua «violenza» totalizzante. Questa distinzione fra tradizione americana e tradizione continentale in filosofia, distinzione culturale e storica prima ancora che *epistemica*, vede dunque il contrapporsi non tanto di due definizioni della filosofia quanto piuttosto di due *ethos*, di due pratiche della medesima attività, di due «disposizioni», secondo l'espressione di Pascal Engel.⁵⁴ da una parte gli specialisti dell'indagine sulla verità, tanto più austeri in quanto «per essere profondi bisogna essere noiosi», come diceva Charles Sanders Peirce, e dall'altra quei generalisti investiti di una missione i quali, da Nietzsche a Sartre, intrattenevano un rapporto con la verità in cui veniva sempre lasciato spazio alla mediazione dello stile e della scrittura. Abbastanza dunque da favorire le scaramucce tra ingegneri-filosofi, sobri tecnici del «linguaggio ordinario» e spregiudicati studiosi di letteratura che riprendevano subito a proprio vantaggio il grande gesto filosofico continentale. Da una parte la tradizione logico-matematica di Bertrand Russell e di Rudolf Carnap, ereditata dapprima dal «funzionalismo cognitivo» di Hilary Putnam e successivamente dalle nuove vie della neurofilosofia e delle teorie dell'intelligenza artificiale: dalle prime conventicole universitarie dei logici americani degli anni trenta sino agli austeri convegni di oggi, la tradizione americana sostiene che le questioni filosofiche possono vertere esclusivamente sulla natura e sul contenuto della *scienza*, che di per sé costituisce il modello e l'orizzonte di ogni pratica di conoscenza. Mentre per contro studiosi di letteratura votati alla teoria francese e sociologi atipici sospettano che quel modello di scientificità obbligata e quel postulato generale di «neutralità» del linguaggio ordinario implichi la presenza, nei

filosofi, di retropensieri ideologici e di separatismo disciplinare. Siamo qui di fronte, per quanto riguarda il rapporto tra scienze e lettere, a un antichissimo dialogo tra sordi.

La storia della filosofia americana è anche la storia di una professionalizzazione dell'ambito filosofico. Essa si sviluppa infatti in direzione di ciò che John Rajchman chiama «una sorta di perizia legalista generalizzata», una competenza specifica «in materia di casi, di proposizioni, di argomenti» e un rifiuto dell'intero pensiero continentale a partire da Kant in quanto «pensiero sfuocato, falso storicismo, irrazionalismo».⁵⁵ Ma, dal canto loro, i nuovi *teorici* del campo letterario comparso alla fine degli anni settanta non esitano a intervenire in ambito filosofico, citando Derrida sull'impossibile univocità del linguaggio filosofico, ricordando con Lyotard che si è sempre prigionieri di una narrazione, e procedendo a una rilettura «narrativa» in proprio della storia della filosofia, che vuol dire della filosofia continentale. La teorica della letteratura Judith Butler, per esempio, affronta nel suo primo libro la filosofia come «storia» dotata di «tropi» la cui «grande narrazione» sarebbe per giunta *La fenomenologia dello spirito* di Hegel, da lei assimilata a un *Bildungsroman* o persino a una versione tedesca del *Mago di Oz*.⁵⁶ I filosofi reagiscono con diversi argomenti a questa nuova agitazione nell'ambito degli studi letterari. Il più frequente è l'argomento della chiarezza o della razionalità: i testi francesi, come coloro che vi si ispirano, mancherebbero di «chiarezza», non conterrebbero «argomentazioni» e infrangerebbero l'aurea regola secondo la quale bisogna dire soltanto ciò che si può dire chiaramente.

Ricorre spesso anche l'idea, meno semplicistica, secondo cui non potrebbe esserci vera e propria compatibilità tra una indagine *orizzontale* sulla verità (compito degli studiosi di letteratura) a partire dai testi e dal loro incrociarsi, e una indagine *verticale* che interroghi il rapporto del linguaggio con il reale. L'atteggiamento di tutti i filosofi non consiste infatti nel puro e semplice rifiuto di ciò che non sarebbe altro che *letteratura* o di quella «nebbia francese» (*French fog*) che generazioni di scienziati americani si sono assiduamente impegnati a denunciare. Possono anche esprimere la loro perplessità davanti a «una concezione della stessa filosofia in

quanto scrittura, come un tipo di letteratura».⁵⁷ Ovviamente la maggior parte dei filosofi non esitò un istante a opporsi all'«antireferenzialismo» della teoria francese ossia all'idea, inaccettabile per i logici, che i testi o i discorsi si riferirebbero esclusivamente ad altri testi o ad altri discorsi e non al mondo reale. Ma l'inconsueto sommovimento prodottosi grazie alla moda teorica ai confini del loro territorio disciplinare ha lasciato qualche traccia anche all'interno dell'ambito filosofico con il conseguente aggravarsi di una crisi interna legata al problema del ruolo sociale della filosofia, con l'incremento degli interrogativi etici ed estetici – che nel contempo venivano introdotti anche dai lavori di John Rawls sulla teoria della giustizia e di Nelson Goodman sulla fabbricazione dei mondi (*worldmaking*) – fino a indurre persino qualche raro filosofo (come si vedrà nel caso di Richard Rorty) a gettare un ponte tra il pragmatismo americano e la teoria francese.

Theory, un'educazione critica

Un fitto mistero, sapientemente alimentato, circonda insomma il termine stesso di *theory*, quel nuovo oggetto transdisciplinare plasmato dagli studiosi di letteratura a partire dal poststrutturalismo francese. Un mistero che comunque contraddistingue questo oggetto e impedisce di accostarlo alle modalità in cui il termine era stato utilizzato in precedenza, modalità tutte più o meno legate alla scienza. La nuova *theory* americana non è infatti né la *théorie* dei pragmatisti – in quanto indagine sulle procedure cognitive che deve tuttavia essere asservita al bene comune – né la *Theorie* tedesca – in quanto coglimento razionale di un oggetto all'interno della tradizione metafisica (da Kant a Husserl) – né la *théorie* in quanto scienza marxista (e demistificazione) dell'ideologia come per Althusser e neppure la *theory* in senso più ristretto dei precursori della grammatica generativa americana degli anni cinquanta, dal linguista Zellig Harris sino al suo discepolo Noam Chomsky. Di contro a queste più perspicue definizioni la nuova *theory*, francese o semplicemente «letteraria» e che da trent'anni solleva questioni

ovunque nei dipartimenti di letteratura, è misteriosamente intransitiva, senza altro oggetto se non il proprio enigma: essa è anzitutto discorso su di sé e sulle condizioni della sua produzione, e dunque sull'università. Ed è in certa misura l'effetto istituzionale di una scomparsa della letteratura come categoria delimitata, di una estensione del suo territorio e al tempo stesso di una sua indefinizione, come sostiene Gerald Graff: «La teoria è quanto si produce allorché le convenzioni letterarie e le definizioni della critica che si ritenevano acquisite siano diventate oggetto di un dibattito sistematico».⁵⁸ Il contesto che la vede irrompere nell'università americana ha avuto il suo peso relativamente a un simile orientamento, dirigendo l'attività critica su una situazione di crisi (dunque verso la sua origine etimologica) e condannando la *theory* a interrogare senza tregua la propria legittimità; nell'ora dell'«eccellenza», della dilagante disoccupazione e dell'imperativo circa la pertinenza (*relevance*) dei saperi, la teoria deve giustificare di fronte agli studenti, così come di fronte al resto dell'America, la propria utilità *in quanto attività intransitiva*. Questo perché in quel momento ha bisogno di restare se stessa, senza oggetto; se mirasse a un'utilità più puntuale, o transitiva, perderebbe infatti ben presto la partita contro saperi meno innovativi ma più utili all'esterno dell'università, dalla semiotica alla storia letteraria. Con il rivendicare la generalità di un approccio intransitivo la *theory* si ricollega anche al valore euristico che, negli Stati Uniti, è da lungo tempo attribuito ai corsi di letteratura inglese in quanto interrogazione sulla pedagogia, discussione sul giusto metodo. Già nel XIX secolo i dipartimenti di inglese erano il luogo privilegiato di tutte le discussioni pedagogiche: «I manuali di inglese abbondano [...], i metodi [di approccio ai testi] vengono dibattuti *ad nauseam* [...], e le opinioni di famosi educatori vengono raccolte sulle riviste di educazione come fossero la cosa migliore da farsi per lo studio dell'inglese», come osservava nel 1895 il critico Hiram Corson.⁵⁹ A questa tradizione il disagio degli anni settanta aggiunge una inflazione di rapporti, di manifesti e di saggi più teorici sulla migliore educazione da proporre in un tempo di crisi come quello, da *The Idea of a Modern University* di Sydney Hook (1974) sino al classico di

David Riesman, *The Academic Revolution* (1977). L'impatto della teoria francese duplicherà in certo qual modo questo fenomeno: proprio perché costituisce un problema per l'educazione superiore americana, *a fortiori* nel periodo dell'utilitarismo, la teoria francese affermerà la propria utilità – o il fatto di essere tanto più stimolante proprio perché fonte di imbarazzo – e si dichiarerà maggiormente in grado di riflettere sull'ambito educativo, di interrogarlo, di offrirgli uno specchio fedele.

A partire dalla fine degli anni settanta il suo successo susciterà in effetti una incredibile pletora di convegni e di lavori su «crisi degli studi umanistici» o «pedagogia e teoria». Gli strumenti concettuali della teoria, ancorché utilizzati in maniera parziale, risveglieranno antichi dibattiti sull'insegnamento superiore. Ci si interrogherà sulle forme di trasmissione dei saperi, sul «fonocentrismo» del monologo professorale, sulle illusioni «democratiche» del dialogo con lo studente, sull'«eurocentrismo» di quella cultura antologica che predomina in ambito letterario o persino sull'«imperialismo epistemico» che verrebbe veicolato dai metodi di valutazione ordinari, dato che un voto sanziona tanto un sapere appreso quanto le modalità logiche della sua presentazione. In ultima analisi si tratta di dibattiti non molto distanti da quelli che agitano l'università francese dopo il 1968. Ma il contesto americano è totalmente diverso dal contesto nel quale scrivevano Lyotard e Deleuze; sarà dunque necessario *curvare* gli autori francesi in direzione della crisi universitaria americana, *dirottarli* verso un dibattito pedagogico che essi non conoscevano, leggerli secondo una certa prospettiva per scoprirvi qualche percorso praticabile nell'ambito degli studi umanistici. La lettura più sorprendente degli autori francesi consiste forse proprio nel trasformare la questione di una libera educazione nella posta in gioco principale del concetto foucaultiano di «sapere-potere» (quando l'unica istituzione di sapere-potere che Foucault *non* ha interrogato è molto probabilmente l'università...), nello scorgere negli atteggiamenti critici dello studente l'effetto più prezioso della decostruzione derridiana o nel leggere Deleuze e Guattari allo scopo di scovare «gli strumenti utili per intervenire nella politica educativa».⁶⁰

Anche a Lyotard viene chiesto un contributo. Pradeep Dhillon, che insegna scienze dell'educazione, e il critico Paul Standish riuniscono così una dozzina di teste pensanti tra gli studiosi di letteratura per attingere dal loro lavoro i fondamenti di una «educazione giusta». Lyotard viene riletto per intero secondo una prospettiva pedagogica, o piuttosto contropedagogica: uno si interroga sul ruolo del «sublime» nell'ambito di un'educazione giusta, un altro fa dei «paralogismi» la sorgente di una nuova «politica della conoscenza», un altro ancora, non senza ironia, dipinge Lyotard con i tratti dell'«educatore morale» e, più in generale, la raccolta ricava dalla sua opera i primi elementi di una «educazione libidinale» o anche di una «a-pedagogia» che sfocia nel riconoscimento dell'Altro.⁶¹ I suoi effettivi coinvolgimenti in questo ambito – relativi al periodo in cui prima a Nanterre e poi a Vincennes si opponeva alle riforme del ministero – vengono citati a sostegno della sua critica della «mercificazione del sapere» e del suo «monopolio di classe».⁶² L'idealtipo del «professore lyotardiano» diventa la figura emblematica «di un rifiuto a cooperare, di un ultimo baluardo contro l'egemonia del capitale e delle idee universalistiche»; questi è colui il quale saprà come costruire «l'Università del sublime», il cui obiettivo non è niente meno che la «produzione di intensità intellettuali ed emozionali».⁶³ Sebbene *La condizione postmoderna* fosse in origine un «rapporto sul sapere» universitario, il suo autore non se ne sarebbe aspettato certo un tale successo.

Probabilmente motivato dalla vastità del suo successo negli Stati Uniti, nonché dalle aspettative suscitate, Jacques Derrida è l'unico tra gli autori francesi ad avere impersonato direttamente il ruolo di teorico dell'educazione, sia su invito dei suoi ospiti americani, sia con le sue recenti riflessioni sull'aporia «umanistica» degli studi umanistici («the future of the profession...»), rielaborato in francese con il titolo *L'Université sans condition*),⁶⁴ sia di sua propria iniziativa nell'ambito di una conferenza, osservando per esempio che la decostruzione è «anche sempre di più un discorso e una pratica riguardante l'istituzione accademica».⁶⁵ Avendo dimestichezza con l'università americana, che frequenta già dal 1956 (quando ottiene una borsa di scambio tra Harvard e l'École Normale Supérieure),

Derrida sa tenere in considerazione le tradizioni americane, sia che si tratti dello stato di crisi cronica degli studi umanistici da un secolo a questa parte, sia che si tratti della vecchia pratica della *teoria* in ambito critico-letterario. Sembra infatti che, dalla fine del XIX secolo, ciascuna generazione di studiosi americani di letteratura abbia rimproverato alla precedente, in misura maggiore o minore, una *mananza* di teoria. Ma la teoria francese, rimettendo in causa il soggetto conoscente, l'autonomia della ragione e la logica della rappresentazione intensifica improvvisamente il già noto dibattito e lo drammatizza sino ad alcuni punti di rottura. Come una bomba a orologeria, il sospetto di cui si circonda si insinua tra i poli antagonisti degli studi umanistici americani e li dilata sino alla loro soglia critica, accentuandone le contraddizioni storiche, come quella tra la dimensione morale e la dimensione cognitiva dell'insegnamento umanistico, come quella tra la modalità scientifica (tedesca) e la modalità liberale (inglese) del loro sviluppo, come quella, da una parte, tra le sue tentazioni più attuali nei confronti delle politiche minoritarie e, dall'altra, l'inclinazione alla massima indeterminazione di una teoria concepita come paradosso logico. Secondo David Kaufmann, tutta l'efficacia della *theory*, in quanto virus epistemico ma anche in quanto «possibilità di carriera», consiste nel sottolineare queste tensioni, nel contrapporre antichi e moderni per mostrare tutta la ricchezza dell'ambito letterario traendone al tempo stesso la propria legittimazione. La funzione «vitale» della teoria, conclude Kaufmann, consiste nel «servire *al tempo stesso* i demoni dell'arida professionalizzazione e gli dei del valore generale», nel «militare contro le tendenze alla specializzazione pur agendo nel loro interesse»,⁶⁶ fluttuando così da un estremo all'altro perché è appunto la sola a poterli collegare.

Non c'è da sorprendersi allora se la teoria, nonostante (o forse *attraverso*) la sua indefinizione, diventa l'oggetto di dibattiti universitari, assolutamente impensabili in Francia, come quello che imperversò nel 1982-1983 sulle colonne della rivista *Critical Inquiry* con il titolo «Against Theory». È il titolo, privo di ambiguità, di un articolo scritto da Steven Knapp e da Walter Benn Michaels, due professori di letteratura che rimproverano alla teoria il fatto di essere

«un tentativo per sottomettere le interpretazioni di testi particolari a una concezione dell'interpretazione in generale».⁶⁷ Il dibattito che ne segue contrappone, per usare i termini di E.D. Hirsch, i sostenitori di un'«ermeneutica locale», allestita caso per caso e a seconda dei testi (vittoria della letteratura), e i difensori di una «ermeneutica generale» e dei suoi princìpi (o dei suoi controprincìpi) di lettura, ossia della superiorità, stavolta, della teoria. Con il pretesto di fare da arbitro nel dibattito, Stanley Fish si chiede in che modo la teoria possa fare paura dato che, secondo lui, è «senza conseguenze», vincolata come si ritrova a un progetto che si sa essere impossibile e a quelle regole che le sarebbero state dettate dal suo altro, ossia dalla pratica.⁶⁸

Ciò che viene alla luce attraverso questo tipo di scambi così frequenti negli Stati Uniti, e che al tempo stesso contribuisce a renderli possibili, è la capacità della teoria di assorbire le opinioni contrarie (empiristiche o umanistiche) all'interno del proprio ambito, il quale diventa allora uno spazio di discorsi più che una posizione all'interno di tale spazio. «La polemica antiteorica è diventata uno dei generi caratteristici del discorso teorico», secondo quanto afferma lo stesso curatore del volume.⁶⁹ Al limite, poco importa la posizione in cui uno si ritrova, dal momento che viene *occupato* lo spazio in questione. Per l'ambito degli studi letterari americani della fine del XX secolo la teoria rappresenta insomma ciò che la donna rappresentava per la poesia barocca, ossia una fonte di ispirazione, il luogo per l'invenzione di una lingua, una licenza di espressione, da cui la varietà e la ricchezza con cui vengono formulate le sue definizioni. È quindi una «prospettiva utopica» di natura «ottica, spaziale e grafocentrica», che si «colloca di per sé all'inizio o alla fine del pensiero», non trovandosi a proprio agio con «il giusto mezzo della storia e della pratica»,⁷⁰ come dice il curatore del volume citato. E, per metterla in termini più lirici, diventa «pratica della dissidenza ed eco del grido», situata proprio «all'incrocio tra il grido e il Sistema»,⁷¹ per dirla con Wlad Godzich. Che possa ispirare simili voli, sinceri o strategici, non fa in fin dei conti problema, per lo meno non tanto quanto ne fa la semplice inflazione del suo discorso, il suo straripamento verboso a spese del testo letterario. In ciò consiste

l'intero problema *etico* della teoria la quale, grazie agli innumerevoli concetti che la popolano – come i dispositivi di controllo foucaultiani, la minorità deleuziana o la dispersione derridiana delle tracce – ne sa sempre di più del testo che ne giustifica l'esistenza. Come osserva Peter Brooks con il linguaggio dello storico della letteratura, la teoria sembra sempre «saperne di più degli sconclusionati discorsi che smascheriamo, di più del povero vecchio Rinascimento, di più di quel cupo, nevrotico, represso, opprimente XIX secolo». ⁷²

Ma questo evanescente oggetto chiamato *theory* non può essere ridotto al folklore dei duelli tra studiosi americani di letteratura; esso infatti investe questioni di più ampia portata, questioni che riguardano la comprensione del reale e il potere del discorso, questioni che assillano da millenni la tradizione filosofica, non fosse altro che per la questione precartesiana, riformulata da Heidegger a partire dall'etimologia di *teo-ria*, del rapporto originario tra lo sguardo e ciò che allo sguardo si offre. Con il rischio di un accostamento che la storia intellettuale troverebbe riprovevole, si potrebbero infatti collegare tra loro – e *al di sopra* della teoria razionale della scienza occidentale – la *theory* americana concepita come pratica dell'indefinito, dell'indistinzione dei margini, e la *theoria* presocratica celebrata dal filosofo tedesco. ⁷³ Il *theorein* greco, che unisce le parole che designano la vista (*horao*) e l'apparenza esteriore (*thean*), è sguardo che si posa su ciò che viene alla presenza, sguardo sull'unità stessa di questa presenza nel momento del suo accadere, uno sguardo che non *ha* oggetto ma è soltanto sollecitato dalla presenza; e ciò prima che la sua traduzione latina, inizialmente con *contemplari* e poi con *meditatio*, tagliasse (*templum*) questa stessa unità e annunciasse, secondo Heidegger, l'inclinazione moderna della teoria in quanto investigazione, calcolo, scomposizione in oggetti del reale. A seguire questa interpretazione, nella *theory* americana si tratta senz'altro della venuta di un «testo» alla presenza, della sua pienezza prima che i suoi esegeti non la ritaglino in significazioni, dell'irruzione del suo linguaggio, un linguaggio certo non «governabile» dai lettori o dall'autore. Qui «radure» o «sentieri» non rimandano al fondo ontologico

heideggeriano, a ciò che la ragione tecnica non ha ancora indagato, ma si limitano a collegare tra loro le frasi, i brani tratti dai testi. Eppure la teoria, nel modo in cui viene celebrata da quegli studiosi di letteratura all'avanguardia, implica senz'altro una dimensione ontologica, la quale non ha tanto a che fare con una nostalgia della piena «presenza» del mondo (gli americani, che hanno letto Derrida, ne sono immuni) quanto piuttosto con un ritirarsi prerazionale verso l'«essere» del testo, con una sorta di ritorno al testo in quanto vita autarchica, evento di linguaggio, causa di se stesso. Essi sono, per lo meno in tale senso, gli eredi degli adoratori del Testo, i teologi esiliati e i dissidenti religiosi o i prosecutori dell'antimodernismo romantico e dell'apoliticità dei New Critics, più di quanto non siano i discepoli, in letteratura, di Foucault, di Deleuze o dello stesso Derrida. Come Heidegger davanti al fuoco descritto da Eraclito, per loro è importante soprattutto mantenere una capacità di fascinazione di fronte al miracolo che il testo (o il fuoco) *sia*. E al limite i veri e propri integralisti della *teoria* testuale considerano una devianza il fatto di circoscrivere il suo approccio, di fissarne a priori gli oggetti, di *produrre* un ragionamento; per questo i sociocritici o gli psicocritici, i mitocritici o gli storici della letteratura sono colpevoli, sono cioè colpevoli di scomporre il testo, di ridurlo, di computarlo, un po' come Descartes si era reso colpevole di avere matematizzato la natura.

Per delineare con maggiore precisione l'enigma della «teoria» giova infine sostituire allo spettro heideggeriano, al quale il contesto americano si adatta assai poco, un riferimento più recente, una considerazione più politica dell'equazione teorica, sebbene altrettanto rispettosa della sua bella intransitività. Si tratta delle osservazioni di Roland Barthes in una intervista del 1970, nella quale infatti si faceva riferimento allo spostamento *dalle* teorie della scienza moderna (astratte e transitive) alla dimensione singolare di un metadiscorso «rivoluzionario»: *teoria* designa allora «una certa discontinuità e una natura frammentaria dell'esposizione, quasi analoghe alle enunciazioni di tipo aforistico o poetico», dunque una «lotta per incrinare la simbolica occidentale» poiché la teoria come «regno del significante dissolve incessantemente il significato» e lo

esclude in quanto «rappresentante della monologia, dell'origine, della determinazione, di tutto ciò che non rende conto della molteplicità». ⁷⁴ Queste poche formule restituiscono i tratti di un tempo che potremmo credere sepolto sotto la polvere degli anni settanta. Contro l'ingenua sacralizzazione delle opere, ma anche contro l'opposizione dialettica tra discorso e *praxis*, tali formule intravedono nella teoria la possibilità di un discorso liberato dall'ordine razionale, nei termini di un'enunciazione frammentaria che insorge contro l'argomento lineare, di una scrittura del mondo che lo sottrae alle grandi istituzioni del senso, come *la* verità, *la* giustizia, *il* potere. La teoria è qui un pensiero di lotta, è una risorsa di opposizione, tanto più operativa in quanto non irrigidita in una definizione preliminare, in cui risuona un'intera tonalità epocale, ora un po' dimenticata. L'ipotesi che può a tale riguardo essere formulata consiste nel fatto che mentre una tale logica ha continuato a esistere negli Stati Uniti, non oltre i confini degli studi letterari e tra i muri dell'università, gli infamanti atti bellici a favore del «totalitarismo» compiuti in nome della medesima *teoria* dai marxisti o dai libertari, avrebbero subito bandito tale logica dalla Francia. Ciò è dovuto anche al fatto che, all'interno dello spazio ben definito dei discorsi universitari, i corpi e le strade tendono a scomparire, a non essere mai esistiti; ed è dovuto al fatto che questa *theory* da campus perderà a tratti qualsiasi rapporto con l'oggetto, sino al punto da non designare più altro se non la propria inclinazione alla disseminazione, il suo unico potere di contaminazione. La teoria è un modo di circolazione delle idee, è lo stupore originario di fronte al testo, più banalmente è un criterio di promozione all'interno dell'università, ed è tutto questo contemporaneamente, come sostiene la critica *antiteoria* Camille Paglia con stile peculiare e frasi di acceso livore: «Lacan, Derrida e Foucault sono gli equivalenti accademici di Bmw, Rolex e Cuisinart» e «la teoria francese somiglia a quelle ricette in videocassetta per farti diventare milionario da un giorno all'altro: Denuncia il potere e avrai potere! Distruggi! Diventa padrone dell'universo! Chiama *subito* Parigi a questo numero!». ⁷⁵ Tutta la difficoltà consiste nel fare sì che il carrierismo teorico – che è per l'appunto una delle principali istanze della teoria francese – e le

qualità intrinseche della posizione teorica – astuta, mobile, corrosiva, nemica delle verità prime e di tutti i dualismi – si tengano insieme, come le due metà di un medesimo mistero. La teoria è la merce di maggior valore sul mercato universitario, è l'unico approccio che libera gli studi umanistici dalle loro chiusure, è una strategia di reclutamento ed è la comprensione del testo, è il distintivo di una setta che si porta all'occhiello ed è una potenza critica senza uguali; ed è tutto questo insieme.

NOTE

¹ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Seuil, Paris 1998, trad. di M. Guerra, *Il demone della teoria. Letteratura e senso comune*, Einaudi, Torino 2000, pp. 5-6.

² Michèle Lamont, «How to Become a Dominant French Philosopher? The Case of Jacques Derrida», in *American Journal of Sociology*, novembre 1987, vol. XCIII, n. 3, pp. 602-604.

³ Michèle Lamont e Marsha Witten, «Surveying the Continental Drift. The Diffusion of French Social and Literary Theory in the United States», in *French Politics & Society*, luglio 1988, vol. VI, n. 3, p. 20.

⁴ Edward Said, «The Franco-American Dialogue. A Late Twentieth-Century Reassessment», in Ieme van der Poel, Sophie Bertho e Ton Hoenselaars (eds.), *Traveling Theory. France and the United States*, Fairleigh Dickinson University Press, Teaneck 1999, p. 143.

⁵ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, Harvard University Press, Cambridge 1998, pp. 783-784.

⁶ Roger-Pol Droit, «Foucault, passe-frontières de la philosophie», intervista registrata nel giugno 1975, in *Le Monde*, 6 settembre 1986, trad. di F. Polidori, «Sbarazzarsi della filosofia», in *Michel Foucault. Conversazioni*, a cura di F. Polidori, Mimesis, Milano 2007, pp. 35 e 38.

⁷ Michel Foucault, «La pensée du dehors», in *Critique*, giugno 1966, n. 229, trad. di C. Milanese, «Il pensiero del di fuori», in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984 e «Le “Mallarmé” de J.-P. Richard», in *Annales ESC*, settembre-ottobre 1964, trad. di G. Costa, «Il “Mallarmé” di J.-P. Richard», in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*,

Feltrinelli, Milano 1996.

⁸ André Brink, *The Novel. Language and Narrative from Cervantes to Calvino*, New York University Press, New York 1998, pp. 10-28.

⁹ Peggy Kamuf, «Penelope at Work. Interruptions in *A Room of One's Own*», in *Novel. A Forum on Fiction*, autunno 1982, vol. XVI, n. 1.

¹⁰ D.A. Miller, *The Novel and the Police*, University of California Press, Berkeley 1988, pp. 16-17.

¹¹ Simon During, *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*, Routledge, New York 1992.

¹² Bill Readings, *Introducing Lyotard. Art and Politics*, Routledge, New York 1991, p. 71.

¹³ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975, trad. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Feltrinelli, Milano 1975.

¹⁴ Cfr. soprattutto Ross Chambers, *Room for Maneuver. Reading (the) Oppositional (in) Narrative*, University of Chicago Press, Chicago 1991, e Louis Renza, «*A White Heron*» and the Question of *Minor Literature*, University of Wisconsin Press, Madison 1988.

¹⁵ Allan Megill, *Prophets of Extremity*, University of California Press, Berkeley 1985.

¹⁶ Antoine Compagnon, «The Diminishing Canon of French Literature in America», in *Stanford French Review*, 1991, vol. xv, nn. 1-2, pp. 106-108.

¹⁷ Cit. in Gerald Graff, *Professing Literature*, cit., p. 248.

¹⁸ Ivi, p. 254.

¹⁹ Cfr. per esempio Stanley Aronowitz, *Science as Power. Discourse and Ideology in Modern Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988.

²⁰ Dudley Andrew, «The "Three Ages" of Cinema Studies and the Age to Come», in *PMLA*, maggio 2000, vol. CXV, n. 3, pp. 343-344.

²¹ Ivi, p. 344.

²² Cfr. David Bordwell e Noël Carroll (eds.), *Post-Theory. Reconstructing Film Studies*, University of Wisconsin Press, Madison 1996. Con un acronimo alquanto acrimonioso i curatori condannano

gli effetti del vecchio *package* francese, lo «Slab»: Saussure-Lacan-Althusser-Barthes.

²³ Peter Brooks, *Troubling Confessions. Speaking Guilt in Law and Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000.

²⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York 1998, p. 213.

²⁵ Cfr. il recente contributo di Richard Delgado e Jean Stefancic (eds.), *Critical Race Theory. An Introduction*, New York University Press, New York 2001.

²⁶ Mark Taylor, *Deconstructing Theology*, Crossroad, Minneapolis 1982, e *Erring. A Postmodern A/theology*, University of Chicago Press, Chicago 1984.

²⁷ Richard Middleton e Brian Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age*, InterVarsity Press, Westmont 1995.

²⁸ Cfr. Charlotte Allen, «The Postmodern Mission», in *Lingua Franca*, dicembre 1999, pp. 55-59.

²⁹ Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècles*, Gallimard, Paris 1982, trad. di R. Albertini, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI^e XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, p. 187.

³⁰ *Foucault/Blanchot*, Zone Books, New York 1988.

³¹ *Forget Foucault/Forget Baudrillard*, Semiotext(e), New York 1987.

³² Michel Foucault e Gilles Deleuze, «Les intellectuels et le pouvoir», in *L'Arc*, II trimestre 1972, n. 49, trad. di G. Patrizi «Gli intellettuali e il potere», in Aa.Vv., *Deleuze*, Lerici, Cosenza 1976, pp. 57-68.

³³ Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», in Lawrence Grossberg e Cary Nelson (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University Press of Illinois, Chicago 1988, pp. 274-275.

³⁴ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, cit., p. 74.

³⁵ Michel Foucault, «Preface», in Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Anti-Œdipus*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, pp. XI-XIV.

³⁶ Michel Foucault, «Theatrum philosophicum», in *Critique*, novembre 1970, n. 282, p. 885, trad. di F. Polidori, «Theatrum philosophicum», in *aut aut*, gennaio-aprile 1997, nn. 277-278, p. 54.

³⁷ Michel de Certeau, *Fabula mistica*, cit., p. 233.

³⁸ Cit. in *The Sokal Hoax*, cit., p. 224.

³⁹ Ian R. Douglas, «The Calm Before the Storm. Virilio's Debt to Foucault», articolo on line all'indirizzo http://proxy.arts.uci.edu/~nideffer/_SPEED_/1.4/articles/douglas.html.

⁴⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, «Translator's Preface», in *Of Grammatology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1976, pp. XXXVII-XXXVIII e XXXVI.

⁴¹ Jean-René Ladmiral, *Traduire. Théorèmes pour la traduction*, Payot, Paris 1979.

⁴² Antoine Compagnon, *La Seconde Main, ou le travail de la citation*, Seuil, Paris 1979, pp. 351 e 356.

⁴³ Cfr. la sua analisi della «costruzione» universitaria di Lévi-Strauss in Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Minuit, Paris 1984, pp. 34-37.

⁴⁴ Suona così l'invito, non privo di ironia, del capitolo «What Was Structuralism?» di una guida per il perfetto letterato come quella di Jones Judy e Wilson William, *An Incomplete Education*, Ballantine, New York 1987.

⁴⁵ Paul de Man, *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, pp. 12 e 19-20.

⁴⁶ Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History*, cit., p. 18.

⁴⁷ Peter Novick, *The Noble Dream. The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

⁴⁸ Lynn Hunt, «History as Gesture; or, The Scandal of History», in Jonathan Arac e Barbara Johnson (eds.), *Consequences of Theory*, Johns Hopkins University, Baltimore 1991, pp. 91-107.

⁴⁹ Didier Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 373.

⁵⁰ Cit. in John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, Routledge, New York 1995, p. 255.

⁵¹ Cfr. per esempio Nicholas Fox, *Postmodernism, Sociology and*

Health, University of Toronto Press, Toronto 1993.

⁵² Michèle Lamont e Marsha Witten, «Surveying the Continental Drift. The Diffusion of French Social and Literary Theory in the United States», cit., p. 21.

⁵³ Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 79.

⁵⁴ Pascal Engel, «French and American Philosophical Dispositions», in *Stanford French Review*, cit., pp. 165-181.

⁵⁵ John Rajchman, «Philosophy in America», in John Rajchman e Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, p. XI.

⁵⁶ Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York 1987, trad. di G. Giuliani, *Soggetti di desiderio*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 10, 200 e 233.

⁵⁷ John Rajchman, «Philosophy in America», cit., p. XIV.

⁵⁸ Gerald Graff, *Professing Literature*, cit., p. 252.

⁵⁹ Hiram Corson, «The Aims of Literary Study», in Gerald Graff e Michael Warner (eds.), *The Origins of Literary Studies in America*, Routledge, New York 1989, p. 90.

⁶⁰ Cit. in Theo D'Haen, «America and Deleuze», in Ieme van der Poel, Sophie Bertho e Ton Hoenselaars (eds.), *Traveling Theory. France and the United States*, cit., p. 45.

⁶¹ Pradeep Dhillon e Paul Standish (eds.), *Lyotard. Just Education*, Routledge, New York 2000, rispettivamente pp. 110, 54, 97, 215 e 194.

⁶² Ivi, p. 10.

⁶³ Ivi, pp. 20-22.

⁶⁴ Pubblicato originariamente all'inizio del volume di Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Galilée, Paris 2001, trad. di G. Berto in Jacques Derrida, Pier Aldo Rovatti, *L'università senza condizione*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

⁶⁵ Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, trad. a c. di S. Petrosino, *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*, Jaca Book, Milano 1995, p. 32.

⁶⁶ David Kaufmann, «The Profession of Theory», *Pmla*, vol. CV, n. 3, 1990, pp. 527-528.

⁶⁷ Steven Knapp e Walter Benn Michaels, «Against Theory», ora in W.J. Thomas Mitchell (ed.), *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, University of Chicago Press, Chicago 1984, p. 11.

⁶⁸ Stanley Fish, «Consequences», *ivi*, pp. 107-111.

⁶⁹ W.J. Thomas Mitchell, «Introduction», *ivi*, p. 2.

⁷⁰ *Ivi*, p. 7.

⁷¹ Wlad Godzich, *The Culture of Literacy*, cit., p. 31.

⁷² Peter Brooks, «Aesthetics and Ideology. What Happened to Poetics?», in *Critical Inquiry*, primavera 1994, n. 20, p. 521.

⁷³ Cfr. Martin Heidegger, «Wissenschaft und Besinnung», in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, trad. a c. di G. Vattimo, «Scienza e meditazione», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976-1980, pp. 28-44.

⁷⁴ Roland Barthes, «Sur la théorie», in *Œuvres complètes*, Seuil, Paris 1993, vol. II, pp. 1031-1036.

⁷⁵ Camille Paglia, «Junk Bonds and Corporate Raiders. Academe in the Hour of the Wolf», in *Sex, Art and American Culture. Essays*, Vintage, New York 1992, p. 221.

5. I cantieri della decostruzione

«[Un professore di religione] stava blaterando su Derrida come se si trattasse di un incrocio tra Agostino e Tommaso d'Aquino. Ascoltandolo, abbiamo immediatamente capito il senso del titolo di quella sessione: Dio era davvero morto, forse anche la letteratura, e per [quel professore] e i suoi colleghi Derrida ne aveva semplicemente preso il posto.»

HILTON KRAMER, *The New Criterion*

C'è un mistero Derrida. Non tanto quello della sua opera, peraltro non esente da una certa opacità, quanto il mistero della sua canonizzazione, dapprima americana e poi mondiale. Come mai un pensiero come il suo, così poco inquadrabile e così difficilmente trasmissibile, come mai un pensiero che non si saprebbe bene dove collocare, magari da qualche parte tra l'ontoteologia negativa e l'esplorazione poetico-filosofica dell'ineffabile, come mai un pensiero che in ogni caso (e in tutti i sensi del termine) rimane a distanza è potuto diventare il prodotto più redditizio che si sia mai visto sul mercato dei discorsi universitari? Come mai questo oscuro cammino si è ritrovato monopolizzato, addomesticato, digerito e servito a singole dosi all'interno di quell'ambito letterario americano che, da quel momento, ha spiccato il volo e, non pago di avere impacchettato quel pensiero esigente all'interno dei manuali del primo ciclo, lo ha trasformato in un programma di conquista epistemologico-politica senza precedenti? Come mai per *un* francese che legge un libro di Derrida, in un paese in cui la filosofia viene insegnata al liceo, *dieci* americani quel libro lo hanno già sfogliato, nonostante la loro esile formazione filosofica? Insomma, perché mai quella parola, la parola «decostruzione» che Derrida preleva da *Essere e tempo* di Heidegger (dove traduce il termine *Destruktion*) allo scopo di tracciare una

teoria generale del discorso filosofico, si è infiltrata nel linguaggio corrente negli Stati Uniti al punto da ritrovarla all'interno di slogan pubblicitari, al microfono dei giornalisti televisivi o nel titolo di un film di successo di Woody Allen, *Deconstructing Harry?*¹ Si tratta di altrettante sfide per lo storico delle contaminazioni culturali, e si tratta di un caso di scuola ideale per una «geopolitica della traduzione» la cui mappa attende ancora di essere tracciata.²

Lettura, posta in gioco derridiana

Unica certezza: la risposta a queste domande *non* può ricondursi a una strategia personale. L'America sta certo al cuore del percorso di Derrida, essa «produce [la sua] opera», per dirla con le sue stesse parole. È lì che, sin dal suo primo soggiorno, prende moglie e lavora al suo primo libro, la traduzione commentata di *L'origine della geometria* di Husserl. Lì ha stretto amicizie fedeli che sarebbero durate decenni e ha consolidato persino alcuni legami familiari, come nel periodo in cui sua cugina Annie Cohen-Solal era consigliere culturale francese negli Stati Uniti. Dopo il convegno alla Johns Hopkins del 1966 torna a insegnarci tutti gli anni, dapprima alternando Yale a Cornell e a Johns Hopkins e, trascorsa una quindicina di anni, sulle due coste: in autunno a New York e in primavera all'università della California a Irvine, cui affiderà i suoi archivi. Sin dalla fine degli anni ottanta tiene i suoi interventi anche in inglese, facendo prima tradurre i suoi testi redatti in francese. I seminari da lui tenuti su Platone, su Mallarmé o su Rousseau e i dialoghi di lungo respiro con i suoi più fedeli interlocutori hanno avuto un ruolo di primo piano nell'evoluzione del suo lavoro. E il fatto che lì abbia ricevuto così tanti onori, che abbia ispirato così tante nuove scuole e così tanti lavori, mimetici o ingiuriosi, parafrasi caricaturali o innovative prosecuzioni, sembra avere sviluppato in lui un duplice rapporto con l'America. Uno di questi due indissociabili registri è quello dell'intimità, relativo ai campus familiari e alle reti di amicizie, l'altro è quello della strana e oggettivante distanza di quella «America» menzionata, nei suoi interventi, in maniera allusiva, quasi

fosse una sorta di personaggio concettuale di cui argomentare per prendersene gioco e che talvolta sembra venire convocato in maniera affatto impertinente, allo scopo di meglio sconcertare gli uditori. Come quando, in occasione di una conferenza all'università della Virginia, Derrida propone di *decostruire* la Dichiarazione di indipendenza o, in maniera ancora più lampante, attraverso la sua celebre formula del 1985 secondo la quale «l'America [...] è la decostruzione [...] il suo cognome, la sua toponimia», che scatenò immediatamente una miriade di commenti, febbrili o perplessi, mentre il suo autore abbandonava l'ipotesi quindici righe più sotto, preferendo concludere che «“decostruzione” non è un nome proprio e l'America non è il suo».³

Resta che il suo successo americano – e le fortune della decostruzione – si estendono largamente al di là della cornice biografica. Bisogna tornare anzitutto indietro, alle modalità di una prima *costruzione* americana di Derrida, le quali sono a loro volta il risultato di percorsi alquanto casuali. Tra le sue prime e frammentarie traduzioni americane, che un discorso locale non riesce ancora a inquadrare, e la sistematizzazione della decostruzione come modalità di lettura, scatterà infatti qualcosa; siamo a Yale, agli inizi degli anni ottanta, e questo qualcosa è l'intervento di una giovane e brillante insegnante indiana emigrata negli Stati Uniti. Nel 1973 Gayatri Spivak ha appena compiuto trent'anni e si fa inviare dalla Francia un libro di cui non conosce l'autore ma la cui descrizione suscita la sua curiosità; lo ha trovato su uno di quei cataloghi di libri stranieri ai quali si è abbonata con lo scopo di rompere il suo isolamento, relegata com'era all'università dell'Iowa già da otto anni. Quel libro si intitola *Della grammatologia* ed è una rivelazione. Convinta dell'importanza di quel testo, si accolla il duro lavoro di traduzione e nel 1976 persuade le edizioni di Johns Hopkins a pubblicarla, preceduta da una lunga prefazione di cento pagine che a suo avviso era indispensabile: si tratta della pubblicazione, decisamente difficile ma che ancora oggi studenti e librai continuano a ordinare (più di 80mila copie vendute sino a ora), che lancerà negli Stati Uniti l'opera di Derrida. Nella prefazione Spivak definisce anzitutto il *segno* come l'impossibile adeguazione della parola alla

cosa, la «struttura stessa della differenza», da cui lo statuto di «metafora» della verità.⁴ Mette quindi in chiaro i riferimenti filosofici del libro e il suo duplice orizzonte: superare la «metafisica della presenza» heideggeriana e portare a compimento il nietzschiano «cancellarsi delle opposizioni». Per completare la filiazione vengono aggiunte la risonanza di Freud, la diffusa ombra di Hegel e la questione husserliana della ragione, in modo tale da consentire a Spivak di presentare i cinque tedeschi del libro nelle vesti di «protogrammatologi».⁵ È la prima tappa di un ribaltamento capitale: da quel momento gli americani vedranno in Derrida non tanto l'eterodosso prosecutore della tradizione filosofica o magari colui il quale ne dissolve il testo, quanto invece il suo sublime compimento, una sorta di empireo del pensiero critico che sarebbe stato semplicemente preparato dai suoi precursori tedeschi.

Nella prefazione, Gayatri Spivak dedica particolare attenzione al concetto di decostruzione, verso cui si dirige, quasi fosse una ricompensa, il suo lungo cammino di prefatrice, ancorché non fosse la chiave di volta del libro di Derrida, per quanto vi svolga certo una funzione strategica. La prima comparsa della parola, che è anche una delle primissime occorrenze in lingua inglese, costituisce il presagio dei suoi destini americani: grazie a una miscela di ironia e di ostinazione, «decostruzione» designa qui per prima cosa l'insistenza con la quale Derrida interroga l'indifferenza di Heidegger, nel suo commento a Nietzsche, nei confronti di una curiosa formula di quest'ultimo, che non viene nemmeno rilevata: «Il divenire-donna dell'Idea»⁶ (*Sie wird Weib*). Gli ingredienti ci sono già tutti: l'omissione come chiave di ciò che è presente, l'inversione di ciò che è importante e di ciò che è apparentemente secondario, la sessualizzazione di un significante che si vuole neutro e *proprio* in quanto si pretende tale. Nel mettere l'accento sulla «scrittura» come «différance», contemporaneamente nel senso sia di differimento sia di differenza da sé, e sulla minaccia che ne incomberebbe sulla possibilità stessa di una legge generale,⁷ Spivak non soltanto delinea quelle che sono le istanze di più ampio respiro della decostruzione, ma porta anche a compimento il lavoro incominciato dallo stesso Derrida nel 1966: se la legge è sempre incalzata al suo interno dalla

scrittura, se la descrizione oggettiva non è altro che un effetto di questa «différance», se il soggetto di conoscenza non può essere mantenuto nella sua integrità data l'evidenza dei suoi mutamenti, se insomma la struttura stessa è «simulacro», ciò significa che lo «strutturalismo ordinario» e il suo metodo «unificato-unificante» hanno esaurito il loro percorso, significa che occorre decostruire lo stesso strutturalismo; ed è appunto il compito del *poststrutturalismo*. Si tratta di un compito al tempo stesso più ambizioso, perché fondamentalmente filosofico, e più preciso della vaghissima definizione istituzional-letteraria con cui si intenderà la decostruzione negli Stati Uniti: «termine che denota uno stile di lettura analitica che ritiene sospetto il contenuto manifesto dei testi»,⁸ propone per esempio un recente dizionario del pensiero americano, in termini tali da limitare la decostruzione alla *lettura* dei testi, ma includendovi tutte le letture che possano introdurvi la polisemia, vale a dire *tutte* le letture critiche.

A partire da quel 1976, ciò che al momento è soltanto un programma teorico si ritroverà a essere letto, studiato e ben presto messo in opera in alcuni corsi di letteratura per studenti laureati, soprattutto a Yale e Cornell. Poco per volta la decostruzione incomincia a essere *applicata*, si incomincia a ricavarne le modalità di una nuova «lettura ravvicinata» (*close reading*) dei classici della letteratura, a osservare con la lente di ingrandimento i meccanismi attraverso i quali il referente si dissipa e il contenuto si trova continuamente differito dalla scrittura stessa; e ciò sull'esempio del maestro francese che, nei suoi seminari della fine degli anni settanta, può a sua volta indugiare a lungo sull'ultima frase del *Bartleby* di Melville o su una pagina della *Recherche* nella quale Proust, curiosamente, accumula i verbi che terminano in *-prendre*. Per vedere in azione una simile ipotesi di costruzione del testo intorno ai suoi vuoti, è possibile citare quella lettura *decostruzionista* della fine di una poesia di Wordsworth riportata dal filosofo Arthur Danto:

*Small clouds are sailing
Blue skies prevailing
The rain is over and done.*

[Piccole nubi viaggiano
L'azzurro dei cieli vince;
La pioggia è finita ed è andata.]

La lettura si organizza intorno a una assenza. La poesia del passaggio alla primavera si dispiegherebbe come cancellazione del segno «inverno», parola chiave assente dalla poesia e che perciò funge da trama alla poesia stessa insistendo su ogni elemento primaverile. Al punto che Wordsworth, anziché dipingere una realtà naturale, avrebbe inscritto nella poesia «il negativo di un testo latente, inespresso, che tratta del contrario della primavera, del suo altro».⁹ E, come non è difficile capire, qualora l'*assente principale* in questione non sia una stagione (o il suo segno) ma la persona amata o la parola obliata oppure – meglio ancora – il concetto rimosso che condiziona l'intero argomento, la decostruzione può dimostrare che nessun discorso le è estraneo e che il fatto che si tratti di poesia inglese di per sé non c'entra nulla. Sono ambizioni che le provengono anche dall'atmosfera di solennità e di iniziatico entusiasmo che circonda i suoi primi anni, nonché dal fervore di una scoperta che affranca i suoi pionieri dalle trite consuetudini della storia letteraria, la scoperta appunto degli autori e dei grandi concetti della filosofia continentale, sino ad allora sconosciuti. Per chi non ha mai sentito parlare di Nietzsche o di Husserl, il guadagno simbolico di un simile approccio è enorme, per quanto rimanga irrisolta la questione del suo guadagno *cognitivo*; i filosofi vengono infatti evocati, vengono fraintesi e vengono decostruiti, ma non vengono *studiati* nel senso vero e proprio del termine. Nel pieno del conflitto delle facoltà, la decostruzione e il suo concetto di scrittura sono una manna dal cielo. Quel metodo del primo Derrida, che consiste nello smontare il pregiudizio «fonocentrico» di una subordinazione della scrittura alla parola, equivale a conferire un ruolo inedito – preliminare, maieutico, principale – proprio alla nozione di *scrittura*. La quale – dopo essere stata sottratta al potere della parola, dopo essere stata associata alla «supplenza» in quanto origine e a un eccesso originario del significante – viene altresì liberata dal dominio della ragione. Una scrittura fonocentrata, referenziale o razionalmente scomponibile

rinviava sempre alla storia, alla filosofia, alle scienze sociali; ora però, una scrittura come *différance*, in definitiva separata da quegli ordini esogeni, è appannaggio del solo ambito letterario. Senza contare che il nuovo paradigma può chiarire la questione dell'università e alimentare a sua volta il discorso metaeducativo. Come si è già detto, i saggi su Derrida e l'educazione abbondano e il critico Robert Young ha anche potuto proporre, contro l'università capitalista e specializzata, un'università che funzioni piuttosto «come un *supplemento* che rimanga sottratto all'economia» e che, non essendo «né utile né semplicemente inutile», «decostruisca» i binarismi che la pervadono.¹⁰ Una retorica, come si vede, che in ogni caso afferma in maniera chiara e forte l'*utilità* della decostruzione.

A partire dalla metà degli anni ottanta, gli obiettivi della decostruzione sono vasti a sufficienza – ripensare l'università, denunciare i dualismi, reinterrogare tutti i testi, armare i lettori contro la Ragione dominante – da accelerare sensibilmente l'inflazione editoriale della decostruzione e il suo prodigioso lancio come settore di mercato di maggiore visibilità nell'ambito dell'editoria universitaria, al punto da perdere il conto non solo dei testi primari (di Derrida e dei grandi derridiani) intorno alla decostruzione, ma neanche di quelli secondari (i testi in cui la decostruzione viene applicata) e terziari (i testi che ne propongono un bilancio). Eppure, in questa pletora, si possono individuare due tipi di obiettivi, nonché due tipi di opere. Il primo, che concerne la maggior parte di questi libri, rinvia a un indefinito ritorno della decostruzione sulle proprie procedure, in quanto metadiscorso circolare e parafrastico, e alle strategie offensive della «decon»: contro lo psicologismo o la sociocritica, contro colleghi e concorrenti e ben presto – dal momento in cui critici derridiani e teorici dell'identità faranno causa comune – contro l'Oppressore bianco-occidentale. È nei saggi di questo tipo, talvolta inutilmente gergali, che si manifestano l'incultura filosofica e l'arroganza intellettuale di alcuni cantori della decostruzione. La seconda categoria, meno popolosa ma anche meno uniforme e incline a usare un linguaggio più esigente ma meno codificato, ha lasciato alcune opere importanti nell'ambito intellettuale americano. A essa appartengono tutte le

meditazioni sulla *lettura* – che è propriamente l'inflessione americana del progetto derridiano – e i saggi che denunciano l'ideologia letteraria della «trasparenza» ed esplorano piuttosto l'opacità intrinseca della scrittura. Occorre rilevare che questo orientamento *si avvicina* a Derrida più di quanto non costituisca uno sviluppo del suo pensiero, nella misura in cui tale elaborazione risale a prima della sua importazione americana.

In Paul de Man o nel primo Harold Bloom la famosa «critica dell'Illuminismo» non si gioca sul terreno superficiale della storia delle idee ma nel cuore di questo enigma della lettura. Essa non rimanda ancora a un gesticolare tattico contro il razionalismo e il progressismo ma piuttosto a un meticoloso rifiuto del pregiudizio della *chiarezza*, del postulato di una *luminosità* del senso, dell'articolazione (garante dell'ordine stabilito) tra un repertorio verbale e il mondo da esso evocato; il che costituisce soprattutto un omaggio all'autarchica oscurità del linguaggio. E così, nel paese del segno trasparente e della scienza transitiva, un drappello di disperati studiosi di letteratura osa abbandonarsi in maniera del tutto testuale e con grande ostinazione ai cupi piaceri dell'opacità.

Questo decostruzionismo, necessariamente minoritario, non ha a che fare, nonostante il suffisso, con una scuola di pensiero e nemmeno con il prestigio della nuova corrente. Ancora impregnato dell'ethos tragico e austero dell'alto modernismo letterario, quello dei New Critics e del *roman-sur-rien*, esso cerca non tanto di scuotere l'ordine del mondo, come fanno in maniera molto retorica i suoi più giovani fautori, quanto piuttosto di accedere al disordine del testo, alla sua instabilità originaria, all'impossibilità da cui proviene. Non ha bisogno di stilare un programma di lotta a partire da quella nuova flessibilità del senso, di scuotere il mondo facendo leva sulle incoerenze del testo, allo scopo di placare il senso di colpevolezza dell'universitario che si sente escluso dal «mondo reale». Questi sottili teorici della lettura sono meno numerosi e non hanno fatto tanto scalpore quanto gli strateghi del decentramento, gli inventori della nuova crociata contro il «logocentrismo», ma hanno lasciato un'impronta più significativa nella storia della critica. Prima di essere la parola d'ordine della postmodernità americana, la decostruzione

designa in definitiva due caste di studiosi di letteratura ben distinte all'interno dell'università: quelli che, per riprendere l'undicesima tesi marxiana, hanno l'ingenuità di credere che trasformeranno il mondo con l'interpretazione e quelli che hanno avuto, più discretamente e con pretese più alte, l'impudenza di voler trasformare il mondo stesso dell'interpretazione.

Il quartetto di Yale

Alla fine degli anni settanta, un quartetto di grandi critici, appartenenti alla seconda categoria e che insegnano al dipartimento di inglese di Yale, faranno di quest'ultimo la porta d'ingresso della decostruzione derridiana e il tempio ufficiale del suo culto americano, sino ad accreditare, malgrado i loro dinieghi, l'idea di una vera propria «scuola di Yale». E così, nella misura in cui il programma critico derridiano si ritrova a essere privilegiato e cooptato dai professori più brillanti della loro generazione, l'espressione «banda dei quattro» non sta più a designare gli uomini allora al potere a Pechino ma i quattro nuovi (e inoffensivi) eroi degli studi letterari, ossia Paul de Man, Harold Bloom, Geoffrey Hartman e J. Hillis Miller, i quali danno vita a un quartetto pieno di ambivalenze: è un'antiscuola ma anche un gruppo di amici, sono iconoclasti ma apolitici, sono materialisti testuali e conservatori culturali. Ogni nuovo gruppo trova i propri detrattori; in questo caso si tratta di un critico che, a partire dal 1975, prende a denunciare la «mafia ermeneutica» di Yale.¹¹ Ma in quel momento è inutile tentare di gettare ombre su quel dipartimento di inglese, di stanza nell'edificio del Linsly-Chittenden Hall di Yale, che proponeva i corsi di teoria e di critica letteraria più innovativi del paese, immediatamente inseriti nel programma di *letteratura maggiore* destinato agli studenti laureati. Tra convegni e saggi l'atmosfera è dunque quella della sperimentazione, ciascuno tenta di snidare le figure più ambigue e le perle metalinguistiche di un classico dopo l'altro degli autori canonici, da Dante a Marlowe, da Goethe a Shakespeare.

Ciò nonostante, i nomi dei quattro pionieri della decostruzione sono stati associati solo in rare occasioni: per qualche anno, a proposito del seguitissimo corso settimanale da loro tenuto, a turno, su «lettura e struttura retorica», e all'inizio di un'unica raccolta di saggi, *Deconstruction and Criticism* (1979), che per la stampa assumerà il valore di manifesto, malgrado la palese polifonia del volume, nel quale de Man e Bloom divergono nella lettura di Shelley, mentre gli altri contributi variano sia per percorsi che per riferimenti. Alcuni pezzi di bravura faranno la reputazione del libro, come l'abile accostamento fonetico di *meaning* (senso) e *moaning* (gemito) con il quale Bloom incomincia il suo saggio, come la difesa da parte di J. Hillis Miller dell'inclinazione del critico all'«accoglienza» contro la sua demonizzazione come «parassita», e come il contributo dello stesso Derrida (su *La sentenza di morte* di Blanchot), contraddistinto da una sola nota a piè di pagina che percorre le cento pagine del testo; e si tratta della più celebre *footnote* della teoria francese.¹² Resta però difficile raccogliere sotto una medesima bandiera i quattro franchi tiratori della teoria letteraria, nonostante le analoghe referenze, una comune amicizia con Derrida e lo stesso tono di erudita ironia e di disincantato umorismo che li contraddistingue. J. Hillis Miller, arrivato da Johns Hopkins nel 1973, è l'unico ad avere suggerito, per ragioni polemiche, l'esistenza di una scuola critica. In realtà però tutti gli argomenti indicano la direzione inversa: l'evoluzione precoce di Hartman lontano dalla decostruzione; l'inclassificabile itinerario dell'agorafobico Bloom; il percorso solitario di Paul de Man, che al termine di decostruzione (la cui diffusione era troppo vasta per i suoi gusti) preferirà sempre il termine di «lettura *retorica*»; e lo zelo di proselito di qualche critico brillante, uno zelo maggiore di quello dei quattro, in virtù del quale però il titolo di capofila dell'improbabile scuola andrebbe di diritto esteso anche a Shoshana Felman, all'epoca insegnante a Yale, a Barbara Johnson, che discute le ipotesi del suo maestro de Man, a Neil Hertz, che esplora le implicazioni psicoanalitiche della decostruzione, e infine a Cynthia Chase, che reinterroga la poesia romantica. All'interno di una simile fioritura non va comunque perso di vista il fatto che l'opera critica principale resta quella di Paul de

Man.

«C'era una volta un mondo in cui noi tutti credevamo di sapere leggere, poi arrivò Paul de Man...»¹³ Così incomincia la prefazione di Wlad Godzich alla prima raccolta di saggi di Paul de Man, *Cecità e visione* (1971), che sarà seguita da soltanto altri due titoli pubblicati in vita e poi da tre raccolte postume. Il libro presenta già quei due tratti dell'approccio demaniano che consistono in una precisione matematica dell'interpretazione e in una malinconia benjaminiana nello stile. Vi sono raccolti alcuni studi recenti su Lukács, su Blanchot e sulla lettura derridiana di Rousseau e due articoli più vecchi, sulle impasse della «critica formalista» e sull'esegesi heideggeriana di Hölderlin, scritti in francese – de Man era nato in Belgio e arrivò negli Stati Uniti nel 1947 – e pubblicati inizialmente su *Critique*. Il titolo del libro, esplicitato dal saggio in apertura, rimanda all'incontro di due dialettiche parallele, quella della visione e quella della cecità; l'una sta a designare un «angolo morto» del testo che ne organizzerebbe lo spazio linguistico e lo distribuirebbe in zone visibili e in zone cieche, mentre l'altra si ricollega a ogni lettura in quanto singolare modalità di esclusione di alcuni aspetti del testo, del quale perciò determina una «visione cieca». De Man inaugura inoltre alcuni percorsi che costituiranno il cuore del dibattito letterario dei decenni successivi, ossia una critica della distinzione «razionale» fra testi estetici (letterari) e argomentativi (critici) che postulava di fatto la «superfluità» dei primi con il pretesto di privilegiare una *verità* letteraria; la scelta, volta a descrivere il funzionamento del linguaggio, del concetto di *allegoria* (che resterà il suo marchio di fabbrica, grazie al successo della raccolta *Allegories of Reading*) in quanto irriducibile distanza del linguaggio dalla propria origine, contro il concetto di *simbolo* che custodirebbe la nostalgia di una coincidenza con sé, la nostalgia di un'identità; l'abbozzo infine di una teoria del linguaggio *figurale*, l'altro grande concetto demaniano, un linguaggio formale che dispiega i propri limiti, che racconta il vuoto da cui sorge a scapito dei linguaggi *referenziale* e *grammaticale* della critica classica.

La sua rilettura dell'episodio del nastro rubato nelle *Confessioni* di Rousseau è non soltanto figurale ma «macchinico»: noi prendiamo

per sentimenti umani, quelli dell'autore o dei suoi personaggi, delle pure funzioni interne del sistema testuale, spiega de Man, il quale in tal modo dissocia dal mondo ordinario dell'intenzione e della rappresentazione una *macchina* linguistica autonoma, una circolazione incontrollata di tropi e di figure. Secondo de Man è precisamente questa autonomia a richiedere la teoria; quest'ultima infatti è diventata la sola risorsa da quando la «referenzialità» (il fatto di riferire, di rinviare a un referente) non è più un'«intuizione», una attività umana legata al «mondo della logica e della comprensione», ma si è rivelata essere una «funzione interna del linguaggio»; insomma da quando la linguistica saussuriana è stata applicata ai testi letterari, relegando in secondo piano la questione del loro «senso».¹⁴ De Man ritiene che gli usi del linguaggio sono tutti performativi, nella misura in cui attivano nel linguaggio meccanismi endogeni, una sotterranea tettonica di figure. L'orizzonte del suo progetto è un vero e proprio *materialismo* testuale, o linguistico. Inoltre raccomanda una lettura dei testi letterari che lui chiama «retorica», l'unica in grado di far sorgere il carattere propriamente inumano del linguaggio, la sua dimensione *materiale* nel senso in cui ci risulterebbe estraneo, alienante, al pari del mondo delle cose; e ciò in termini che talvolta custodiscono qualche reminiscenza di Sartre, la cui opera ebbe una grande influenza sul giovane critico e le cui descrizioni della «cattiva fede» ricordano le descrizioni delle deliberate «illusioni» ermeneutiche del critico tradizionale fatte da de Man. Ogni testo si dispiega infatti a partire da uno scacco dell'espressione e il ruolo del critico consiste nel fare emergere la produttività dialettica di ogni «errore», di ogni «caduta» del linguaggio, come mostrano le sue stesse analisi dell'impossibile «promessa di verità» nella poesia di Rilke o della «disgiunzione» come compito specifico del traduttore. In ultima analisi, al di là della ossessiva diffidenza di de Man nei confronti dell'ordine della rappresentazione e delle semplificazioni della lettura referenziale, resta ancora aperta la questione posta da Wlad Godzich, ossia se la sua versione della decostruzione non abbia avuto altro effetto che quello di «addomesticare», di «sottomettere» l'approccio di Derrida facendogli «perdere la sua virulenza» ovvero se, al contrario, non lo

abbia invece affinato, non lo abbia applicato al testo letterario in maniera più rigorosa.¹⁵ L'unica certezza è che essa ha prolungato l'approccio di Derrida a valle, sul versante della lettura e contro le false evidenze di quest'ultima, non senza del resto un enorme profitto per la critica letteraria.

Per quanto innovative a livello metodologico, le opere degli altri tre critici della «banda dei quattro» non risultano altrettanto inquietanti, sono meno minuziosamente austere di quelle di Paul de Man. Mentre Geoffrey Hartman è passato da un uso provocatorio della decostruzione alla sua virulenta denuncia in nome della fenomenologia e della critica dell'immaginario (quelle di Georges Poulet o di Jean Starobinski, alle quali si è poco per volta riavvicinato), il suo collega J. Hillis Miller è rimasto in definitiva colui che l'ha utilizzata più fedelmente, analizzando le impasse testuali del romanzo vittoriano o i non-detti della poesia inglese e difendendo i suoi seguaci per quanto fosse di sua competenza e responsabilità, prima a Yale, poi a Irvine e anche come presidente della Mla. L'opera e l'itinerario dell'altro solitario del gruppo, Harold Bloom, sono più singolari. Si fece conoscere nel 1973 con un libro inclassificabile, *L'angoscia dell'influenza*, un breve e difficile saggio – in cui vengono anticipate, radicalizzandole, alcune ipotesi della decostruzione ma anche di Genette e di Riffaterre sull'*intertexto* – che resta a tutt'oggi uno dei capolavori della critica letteraria americana.¹⁶ La sua tesi suona classicamente strutturalista: «Non ci sono poesie, ma soltanto relazioni tra poesie»; il suo sviluppo però non somiglia a niente di conosciuto. Esplorando poeti sia classici che contemporanei, da Virgilio a Milton, da Dante a John Ashbery, e integrando i riferimenti a Paul de Man con un ampio uso di Freud e di Nietzsche, Bloom riprende il tema dell'innovazione letteraria, che egli ridefinisce come «angoscia» di fronte al testo canonico, «rottura forzata» della sua ripetizione e, più in generale, «frintendimento creativo» (*creative misreading*): un procedere per modificazioni del testo anteriore (e *interiore*, la sua rifrazione attraverso la lettura) secondo sette modalità retoriche – tra le quali il *clinamen*, la *kenosis* e l'*askesis* o purificazione di sé – che sono altrettante tattiche per «affrancare lo spazio immaginario» dalle sue fonti e dal suo rimosso.

Ma questa teoria della rottura dell'influenza è così poco psicologica e così puntualmente linguistica da evocare più la morte dell'autore o la materialità del testo demaniana che non il banale obbligo all'«assassinio dei padri» in letteratura. Bloom coglie l'occasione per risollevare la questione dei confini tra generi, sino al punto da dichiarare che «tutta la critica è poesia in prosa». In particolare, il funzionamento integralmente testuale di queste procedure di *misprision* poetica (curioso neologismo che mescola il necessario *misapprehension* [frintendimento] e la *prison* [prigione] dell'influenza) fa del suo libro una illustrazione senza uguali delle beanze del linguaggio e delle autonome astuzie della scrittura. Ma nonostante questo, dopo un breve flirt con la decostruzione, Bloom evolverà a poco a poco verso un solitario pessimismo venato di irascibile elitarismo, più in chiave ebraica che derridiana, più emersoniano che francofilo; rimprovererà a Paul de Man il suo «sereno nichilismo linguistico», diventerà ferocemente antimarxista, si ergerà a ultimo difensore di un canone occidentale criticato da tutte le parti e considererà tutte le innovazioni degli anni ottanta una sorta di «Scuola del Risentimento»: «attorniato da professori di hip-hop; da cloni di teorie gallico-germaniche; da ideologi di vari generi e parrocchie sessuali; [...] e mi rendo conto che la balcanizzazione degli studi letterari è irreversibile»,¹⁷ sino a pubblicare con successo, nel 1999, un grosso *Shakespeare* umanista, che non si sofferma né sul linguaggio né sulla costruzione bensì solo sui personaggi del suo teatro e sull'«essenza della loro personalità». ¹⁸ La lotta contro il «fonocentrismo» non lo ha mai veramente coinvolto: «da rabbino e da profeta non si lascerà intimidire con il pretesto che il suo linguaggio è il linguaggio del sé, della presenza, della voce» scrive in sintesi il critico conservatore Denis Donoghue, secondo il quale ciò che della decostruzione ha potuto attirare a sé pensatori come Harold Bloom e Paul de Man è la sua dimensione di «seria follia» (*serious folly*, secondo l'espressione di Shelley).¹⁹

Fughe e stratagemmi

Mentre il lavoro del quartetto di Yale esplora soprattutto il carattere *autofagico* del testo letterario, i loro numerosissimi epigoni dirigeranno invece il nuovo dogma verso bersagli sempre più distanti dal contromondo del testo, ossia verso bersagli politici, storici, culturali che ben poco hanno da spartire con il materialismo testuale demaniano. A tale scopo è necessario sfruttare il potenziale drammatico, emozionale, addirittura entropatico della decostruzione. Giovani discepoli, ammaliati e al tempo stesso opportunisti, universalizzeranno dunque le ipotesi del «*misreading creativo*» e dell'«errore produttivo»; affermeranno che *tutte* le letture [*readings*] sono *fraintendimenti* [*misreadings*], che *ogni* testo letterario è una allegoria della propria illeggibilità e ben presto passeranno a dichiarare – a mano a mano che sul mondo anglosassone verrà calando la lunga notte reazionaria di Reagan e Thatcher – che quelle forze occulte al lavoro dentro ogni testo sono anzitutto di natura *politica* e che tutta la logica occidentale della rappresentazione è intrinsecamente *imperialista*, a propria insaputa e allo stesso livello del testo. Ma sostituire alla paziente decostruzione filologica di Derrida quel dramma guerrafondaio dove la parte dei cattivi è riservata ai concetti armati della loro iniziale maiuscola, conduce anche alle scorciatoie dello sceneggiatore rimasto vittima del suo stesso intrigo: «Derrida non c'era quando Gesù ha resuscitato i morti» secondo l'esempio proposto da R.V. Young «e così si è costruito una carriera uccidendo il Logos e dando fuoco alla casa della Ragione». ²⁰ Non si tratta soltanto di un'iperbole scenografica, ma anche filosofica; per allineare sul banco degli imputati gli elementi di un puzzle decisamente astratto e mal governato – la dialettica, la ragione, il *logos* – il discorso «antilogocentrico» deve infatti stravolgere il senso stesso della più pacata e sempre prudente argomentazione del suo autore feticcio. Ci si fa solennemente carico di uccidere Hegel e la sua dialettica mentre Derrida sostiene che al pensiero contemporaneo è fatto obbligo di «spiegarsi indefinitamente con Hegel». ²¹ Si promette di decostruire la metafisica, mentre Derrida afferma in continuazione la necessaria

«complicità» con la metafisica stessa, senza la quale bisognerebbe «rinunciare nello stesso tempo al lavoro critico che rivolgiamo contro di essa».²² Lungo il percorso che conduce alla stabilizzazione della decostruzione derridiana in un corpo di ingiunzioni generali, si perdono sia la sinuosità strategica, sia la flessibilità del tragitto derridiano, sia i giochi di aporie che hanno anche la funzione di non *ancorare* mai il suo pensiero. La distorsione, qui, è letterale e alla sua origine sta anzitutto il curioso rapporto americano con i testi di Derrida; i quali, in definitiva, assai di rado vengono letti direttamente o per intero; tra questi, inoltre, le opere del primo periodo, con la loro critica ontofenomenologica del logocentrismo, sono più operative di quelle degli ultimi quindici anni, le quali risultano invece più ellittiche e più attente all'etica, alla democrazia o all'omaggio filosofico (a Blanchot piuttosto che a Levinas). Con l'eccezione dei tre testi del secondo Derrida che sono diventati, negli Stati Uniti, dei classici: *Spettri di Marx*, *Forza di legge* e *Mal d'archivio*.²³

La questione centrale, e che si ripropone di frequente, concerne l'*utilità* di questa «ipercritica», come Derrida chiama talvolta la decostruzione. Da una parte, nel paese in cui conta soltanto l'«applicazione all'educazione» e sempre affinché «l'imparare venga per quanto possibile sostituito dal fare» (come osservava Hannah Arendt),²⁴ è necessario che la decostruzione sia maneggevole, utilizzabile, suscettibile di applicazioni molteplici, sia che si tratti di leggere una sola poesia, sia che si tratti di rileggere politicamente l'intera storia delle idee. Del resto, il suo progressivo orientarsi in direzione di discorsi identitari trova la propria origine in questo precetto utilitaristico, più che in un programma ideologico che l'avrebbe preceduta. E le sue applicazioni più puntuali, transitive e quasi meccaniche, a questioni che la decostruzione avrebbe incominciato a spostare e a riformulare, rasentano talora il controsenso, quando non la caricatura. Oltre ai corsi di management o di cucina che insegnano a «decostruire» la struttura di impresa o il pasto da tre portate (*three-course meal*), anche Richard Wagner o l'ecologia possono passare sotto il torchio derridiano: Mary Cicora spiega con quale «ironia romantica» le opere wagneriane

«decostruirebbero» le loro fonti mitologiche (una «decostruzione operistica» che fa di *Parsifal* una «redenzione della metafora»),²⁵ mentre Robert Mugerauer invita a decostruire il paesaggio e a interrogare per esempio la piramide (dagli egiziani a Las Vegas) in quanto «posizione strategica» e «persistenza della presenza».²⁶ Ha persino incontrato un certo successo il libro di David Wood, *The Deconstruction of Time*, nel quale è stata adottata una tematica trasversale più didattica e un linguaggio meno gergale, e che si richiama a un pensiero del tempo «fuori della metafisica» e a una filosofia «come puro evento e performatività».²⁷ Ma accanto a queste talora dubbie *messe in pratica* della decostruzione, i suoi più esigenti sostenitori difendono gelosamente la sua intrasmissibile difficoltà e il suo indivisibile rigore, non tanto per spirito elitario quanto per fedeltà alla questione ontologica che la ispira. Occorre dire che i suoi elementi ricorrenti – aporie, *mises en abyme*, figure negative, significanti in eccesso – non sono né facilmente accessibili concettualmente né agevolmente reperibili all'interno dei testi, letterari o teorici, che dovrebbero corrodere. Motivo per cui questo tanto celebrato approccio non sarà altro che equivocado, non verrà mai studiato e ancora meno applicato, nel contesto dei corsi di primo ciclo (*undergraduate*). E anche nei corsi per studenti laureati sarà difficile trasformarlo in un *metodo* da apprendere, secondo lo scopo che si era prefissato l'utilitarismo educativo americano. Oltre a questo, a partire dalla fine degli anni settanta la decostruzione, che aveva appena incominciato ad acclimatarsi oltreoceano, va incontro a una duplice deriva extrauniversitaria che la sottrarrà, lungo due direzioni, sia al dominio pedagogico dei suoi praticanti sia, a maggior ragione, al rigoroso proselitismo dei suoi fedeli.

Da una parte è oggetto di una serie continua di attacchi ideologici, inaugurata nel 1977 dall'appello del vecchio critico Meyer Abrams a «eclissare» la decostruzione e il suo relativismo morale.²⁸ Diatribe di destra o di sinistra si fanno portavoce del bene pubblico e dei valori collettivi contro il «testualismo» derridiano, attribuendogli effetti nocivi non solo per l'università ma per tutta la società americana. Dall'altra parte, in maniera più graduale ma anche più spettacolare, la parola «decostruzione» entra poco per volta nel

linguaggio corrente, con la funzione di evocare tutte le forme di sovversione presenti nell'università e, in maniera ancora più imprecisa, un atteggiamento di incredulità, una inclinazione alla demistificazione, la reazione vigile di colui o colei «a cui non la si fa»; e sulla stampa generalista e anche alla televisione la parola *decostruire*, del tutto dissociata dalle sue tematiche universitarie, spunta ora qui ora là come sinonimo di abilità critica, di lucidità individuale di fronte a un messaggio ufficiale. In quella sfrenata corsa al potere e al successo che negli anni ottanta fa registrare una improvvisa impennata, tanto attraverso la ripresa economica quanto attraverso la deregulation, è necessario essere capaci di *decostruire* una promessa pubblicitaria, una propaganda elettorale, un gioco sociale; è necessario insomma smascherarli. Segno dei tempi, alcune riviste per la casa invitano i loro lettori a «decostruire il concetto di giardino» e a combattere la tranquilla veranda, mentre il fumetto di un supereroe si trova alle prese con un cattivo di genere nuovo, «Doctor Deconstructo». Un surrogato di gergo universitario diventa persino slogan commerciale quando una marca di prêt-à-porter sceglie, per la campagna promozionale sulla rivista *Crew*, di lanciare la «giacca Derrida» e l'«abito decostruttore», garanzia di uno «stile enfaticamente canonico». Un *Piccolo manuale di decostruzione della vita*, raccolta alla moda e allegramente satirica di aforismi vagamente derridiani, viene orgogliosamente esposto persino accanto alla cassa delle librerie.²⁹ Fenomeno di mutuazione simbolica e puro effetto di superficie sociale, questa dispersione extrauniversitaria di un referente sempre più impreciso contribuirà ad accelerare la scissione del fortino derridiano tra una minoranza conservatrice, preoccupata di preservarlo da quelle derive popolari, e una maggioranza più strategica, desiderosa di trasferire quella garanzia teorica forte che oramai circola anche nei media sul terreno dei discorsi di lotta identitaria, un terreno sul quale i nuovi programmi interdipartimentali di studi sessuali, etnici e postcoloniali stanno in quel momento dando battaglia. Per i primi la «realtà» è una costruzione del logocentrismo, un effetto illusorio del linguaggio figurale, per i secondi è una costruzione ideologica destinata a mascherare i rapporti di potere e di segregazione. Il fossato che li

separa si allargherà sempre più.

Con buona pace della prima di queste due fazioni, che rappresenta una minoranza quasi monacale interessata soprattutto a una nuova epistemologia del linguaggio letterario, la questione posta dalla seconda fazione non è priva di una certa complessità e deve in ultima analisi essere esaminata con maggiore precisione: trascinare Derrida verso argomenti non suoi non significa forse, e necessariamente, invalidarlo? E ciò in quanto gli appartenenti a questa seconda fazione sono in accordo con l'istanza derridiana almeno su un punto cruciale, ossia sulla comune diffidenza nei confronti del pensiero totalizzante e dei sistemi chiusi, dato che tutti gli usi locali, parziali, mobili, operazionali di questo o quel concetto non derivano necessariamente dalla caricatura o dal tradimento, e talvolta rivelano persino la formidabile vivacità, la fecondità pratica dell'argomentazione derridiana. Accanto agli usi caricaturali ci sono insomma anche gli usi che portano a qualche risultato; accanto a una greve parafrasi d'insieme vi si può ricorrere anche in maniera pertinente e in funzione delle insidie dei tempi e della occasione opportuna; accanto a un *utilizzo* senza orizzonte, che confonde ingenuamente registri teorici e prescrittivi, si dà anche una specifica *utilità* dell'opera in questione che, secondo la formula di Michel de Certeau, la rende immediatamente capace «di sostituire la fabbricazione di un futuro al rispetto di una tradizione».³⁰

Supplemento: l'effetto Derrida

La sorprendente sinergia che, a seconda delle circostanze, è riuscita a coniugare la riflessione femminista americana con l'opera derridiana offre in tale senso una prima serie di esempi. E la questione femminile, in Derrida, non è posta soltanto nei termini di un «fallogocentrismo» frettolosamente generalizzato da alcuni epigoni con formule del tipo «abbasso il Logos paterno!» e, più ancora, «abbasso la Ragione maschilista!», ma è sempre stata per lui occasione di osservazioni più puntuali e all'insegna del rilancio, che le loro lettrici giudicano più operative. In tal senso, nel 1963, Derrida

interrogava in una nota dell'articolo «Violenza e metafisica», non già l'essenza maschile della metafisica ma la «*virilità* essenziale del linguaggio metafisico». «La farmacia di Platone», del 1968, ora raccolto in *La disseminazione*, non è soltanto il testo in cui il logos assume la figura del padre, ma anche l'occasione di una osservazione che viene riportata con minore frequenza, secondo la quale il significante in eccesso e l'irreversibile disseminazione delle tracce rinvierebbero parimenti alla disseminazione dello sperma, al motivo scandaloso del «seme disperso». Persino il tanto ripreso antiumanismo di *Della grammatologia* costituisce già una perlustrazione, in forma di alleanza, del famoso «nome della donna». Nel 1970 Derrida, nell'articolo su Mallarmé intitolato «La doppia seduta», parlava dell'«imene» come di una membrana incerta, poiché «separa senza separare» l'interno e l'esterno e si affaccia quindi già su un pensiero *non* identitario del sessuale, sia che si tratti della possibilità dell'«invaginazione» sia che si tratti di quello strano «terzo genere» evocato allora da Derrida, un «genere al di là del genere». L'intervento del 1972 al convegno di Cerisy su Nietzsche, ripreso in *Glas*, è il primo testo esplicitamente dedicato alla donna, da lui identificata con la «verità» in quanto sarebbe «indecidibile», e con uno spazio di spostamento, di *différance*, contro l'opposizione duale dei sessi; e questo vent'anni prima dei *queer studies*. In *Sproni*, quasi di passaggio, egli introduce un'altra distinzione, decisiva per i dibattiti femministi americani, tra il gesto maschile di «prendere» o di «prendere possesso» e la strategia femminile del «dare» nel senso di «darsi come», gioco di ruoli tramite il quale essa appunto *si tiene in serbo*. Infine, «La legge del genere» del 1980 (ripreso in *Paraggi*), che invita a «decostruire» il segno *uomo* della tradizione metafisica, precisa che questo compito può «produrre [...] un elemento *donna*» che non significa la donna come «persona», ossia la formulazione di un femminile *senza* essenza, che non è né un principio né la sua incarnazione umana. Si tratta di altrettanti liberi scorci, di paragrafi furtivi nell'opera di Derrida sui quali farà leva la riflessione «antiessenzialista» (contro l'*eterno femminile*) del secondo femminismo americano, e che saranno all'occorrenza impugnati contro quelle che vengono considerate le «impasse» della donna in

quanto identità e in quanto semplice contropotere materno.

La riuscita operazione di questo secondo femminismo consisterà anche, se così si può dire, nel *giocare* Derrida contro Lacan. L'impatto di quest'ultimo sul dibattito femminista era dovuto a un primo movimento di *disessenzializzazione* che, nella formazione dei generi sessuali (*genders*), aveva consentito di sostituire le forze autonome del linguaggio e del fantasma, intrinsecamente instabili, all'idea di una natura biologica e della sua necessaria sublimazione, ereditata da un certo essenzialismo sessuale freudiano. In tal modo però esso sfociava, dal punto di vista americano, in un pessimismo dei generi sessuali, se non addirittura in un certo conservatorismo: se «la donna non esiste», ciò significa anche che questa instabilità fantasmatica dei ruoli sessuali è senza soluzione, al punto che in assenza di una *strategia* di genere praticabile la figura del Phallus e la potenza sotterranea della Legge e dell'inconscio linguistico non faranno altro che perpetuare le gerarchie di genere e togliere ogni risorsa a colui o colei che si trova dominato/a, poiché *non c'è* genere fisso. Derrida, per contro, insistendo sullo scivolamento costante del codice linguistico e sul potenziale performativo dei giochi con la Legge e con il linguaggio, reintrodurrebbe il movimento, ossia un margine di manovra; il che conduce anche a una possibile decostruzione della gerarchia dei generi. Il fatto che l'inconscio sia strutturato come un linguaggio non interdirebbe le mancanze di questo linguaggio, i vuoti produttivi nella sua enunciazione, l'iniziativa stessa della sua reinterpretazione. Al punto che, a un ordine sessuale fissato nel marmo della Legge lacaniana, Derrida avrebbe sostituito «una nuova coreografia della differenza sessuale»; e Drucilla Cornell ritiene, per esempio, che «contro Lacan» Derrida «ci mostra che tutto ciò che cambia all'interno del linguaggio, compresa la definizione dell'identità di genere [...], non sarà mai definitivamente stabilizzato».³¹ L'operazione Derrida reintroduce dunque qui un certo margine, un certo gioco, la speranza insomma di una azione effettiva contro le oppressioni di genere, una speranza di cui ogni femminismo si nutre. Nella cornice del dibattito femminista il riferimento a Derrida ha anche la sua utilità semantica; come infatti propone Judith Butler, utilizzare la categoria di «donna»

come fa Derrida, senza rinviare ad alcun referente (né ai suoi significati ordinari), le dà «buone possibilità di essere svelata [a nuovi orizzonti], di assumere significati imprevedibili».³² È del resto dalla lettura di Kafka fatta da Derrida, e non già da quelle di Foucault o di John Austin, che Butler dice di avere ricavato il concetto di «performatività del genere»,³³ concetto che avrà un ruolo centrale nel suo lavoro e per le teorie *queer* degli anni novanta; a conferma di una produttività senza eguali della referenza derridiana.

In un ambito completamente diverso, è possibile constatare l'importanza che hanno avuto le conferenze di Derrida su «decostruzione e diritto», tenute alla Cardozo Law School di New York a partire dal 1990-1991, per la scuola critica dei *critical legal studies*. Quanto agli studi postcoloniali, più naturalmente ispirati a (ma anche più direttamente critici con) Foucault, il riferimento puntuale a Derrida può giocare anche un ruolo di sblocco, che gli conferisce quel medesimo statuto di *outsider* provvidenziale. Ciò consente per esempio al critico Homi Bhabha di forgiare la curiosa parola-baule di «Dissemi-Nation», per pensare la «nazione» possibile del dominato a partire dal suo sottrarsi alla lingua dominante e dalla sua dispersione migratoria.³⁴ Essa consente soprattutto di investire quello spazio intermedio tra dominazione e tribalismo, lingua del forte e oralità del debole, soggetto storico e moltitudine caotica, quello spazio che la teoria postcoloniale considera come suo proprio, spazio di *negoziazione* al quale si presterebbero perfettamente alcuni concetti derridiani: il «resto» o le «tracce» irriducibili sia a chi le produce sia al contesto; la fusione dell'Altro e del tra-due proposta dalla nozione derridiana di *antre* [*cava/caverna*, omofono di *entre* (*tra*), *N.d.T.*]; la ricerca non tanto di una «produzione dell'altro» (gesto ancora imperialista) quanto di tutte le «voci [...] dell'altro in noi»,³⁵ secondo la lettura politica che ne dà Gayatri Spivak. Quest'ultima si spinge più in là e invita la decostruzione a tendere la mano agli *altri* (donne, non-occidentali, vittime del capitale), a impossessarsi insomma dell'economia politica, a fare della sua teoria del testo una *pratica* di lotta, e anche a gettare un ponte verso Marx rileggendo pure lui nei termini di un «decostruttore *ante litteram*», come dice Nancy Fraser ricapitolando l'evoluzione di Spivak

relativamente a Derrida.³⁶ Ma questo costituisce già un superamento di un uso parziale e di una messa in opera frammentaria, e significa porre la questione che divide ancora oggi il campo degli studi umanistici americani: la questione relativa a una possibile «politica derridiana», ai suoi orientamenti e al suo rapporto eminentemente problematico con l'eredità marxista.

L'agitato destino americano della parola decostruzione rimanda infatti continuamente all'ambivalenza dello stesso pensiero derridiano nei confronti del politico. Se Vincent Descombes ha potuto giudicare Derrida senza indulgenza e secondo il metro dei criteri logici e razionali che questi voleva per l'appunto reinterrogare, ha avuto tuttavia il merito di sottolineare (ed è stato uno dei primissimi a farlo) la malleabilità politica di un pensiero che si dispiega esplicitamente *al di qua* del vero e del falso, accanto a tale polarità: «La decostruzione derridiana è un tirannicidio [...] o è un gioco?» chiede Descombes prima di concludere che è proprio tale questione a essere «indecidibile»³⁷ e a spiegare la distanza del primo Derrida dalla questione politica. Da cui deriva la sporadicità, in Francia, delle riflessioni politiche che si richiamano esclusivamente a Derrida, da cui i temi formulati in negativo (*evitamento*, *impossibilità*) in occasione del seminario politico della sua prima decade di Cerisy (1980); da cui, anche, le incertezze alle quali dovette fare fronte il Centre de recherche philosophique sur le politique fondato all'École Normale Supérieure dai derridiani Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe. La decostruzione problematizza infatti le polarità normative (progressista-reazionario, riformista-radicale) *in quanto* polarità e invita a ripensare ogni struttura di opposizione (tra due termini) come irriducibile ai referenti che in essa compaiono, a meno che tale struttura non sia strategica, oppure reversibile. La decostruzione porta dunque all'interno di se stessa il rischio di un ritirarsi del politico, di una neutralizzazione delle posizioni, se non addirittura di una regressione metaforica senza fine che una scelta pratica o un impegno politico effettivo non possono più fermare. Per fare in modo che la decostruzione costituisse la base di un programma sovversivo e un discorso di conflitto, la soluzione americana è dunque stata di curvarla, di frammentarla, di scinderla

da se stessa per spezzare quel suo equilibrio epistemico paralizzante. Ecco perché i nuovi pensatori dell'identità hanno scelto, come vedremo, di *politicizzare la decostruzione* contro i suoi esegeti reazionari che avrebbero preferito, dal canto loro, decostruire il politico. Per confezionare, all'interno dell'università, una decostruzione da battaglia, mettere a punto una *politica* derridiana, femministe e pensatori del postcolonialismo hanno costretto la decostruzione a produrre *contro se stessa* un «supplemento» politico, sino all'ironico paradosso per il quale l'autore meno direttamente politico (se paragonato a Deleuze, a Lyotard e a Foucault) del corpus della teoria francese fu, negli Stati Uniti, quello più politicizzato. O forse è proprio perché non affrontò direttamente l'urgenza politica (al di là della sua azione per i dissidenti cechi e di un suo impegno, insieme ad altri intellettuali, contro l'apartheid) che Derrida, a sua insaputa, contribuì a disinibire, a liberare e persino a entusiasmare nei confronti della politica i suoi lettori inizialmente sconcertati. Ma questo stesso schema – la puntuale efficacia politica di un pensiero riluttante alla pratica politica e che per questo può essere *tanto più* facilmente plasmato – si complica all'inizio degli anni novanta, quando Derrida si rivolge, stavolta direttamente, a Marx e ai marxismi storici e teorici: è l'evento che si intitola *Spettri di Marx*.

Nel 1993, poco dopo la caduta del comunismo sovietico, nasce dunque quel testo cruciale che è *Spettri di Marx*, dapprima in forma di conferenza e poi di libro.³⁸ Il contesto è dato da una conversazione di Derrida con i professori Bernd Magnus e Stephen Cullenberg che risale al 1991, ma anche dalla sua rilettura di *Amleto* (di cui lo assilla il verso enigmatico «The time is out of joint») nonché dal progetto del convegno californiano «Whither Marxism». I percorsi esplorati da Derrida (tutti riconducibili a Marx), dallo «stato del debito» (nei confronti di Marx?) al «lavoro del lutto» (dei marxisti?) e alla «nuova Internazionale» (*postmarxista?*), si riferiscono tutti e tre a una rilettura di Marx come *spettro*, in quanto cioè, e al tempo stesso, illusione [*fantasme*], fantasma [*fantôme*] e minaccia. Con il nome di *hantologie* [*hanter* = abitare, ossessionare] Derrida pone le prime basi di un pensiero della *spettralità*, che non è né la presenza residuale

dello spirito né l'assenza della cosa, ma è la modalità di un persistere irriducibile al dualismo sensibile-intelligibile, sia cioè il persistere del capitale alla fine del XX secolo sia il persistere dell'orizzonte politico come promessa messianica: la merce e il suo superamento. In un'affermazione decisiva che non rappresenta tanto una svolta quanto il risultato di una lenta modulazione, Derrida riconduce l'intero suo lavoro a un'*etica* prima, che precederebbe tutto il resto: oramai «ciò che mette in movimento la decostruzione [è] questa ingiunzione indecostruibile della *giustizia*». Si tratta di una rifondazione etica che da quel momento costituirà per i commentatori americani di questo secondo Derrida – da Drucilla Cornell a Ashok Kam, comunque un po' meno numerosi di prima – una sorta di priorità, contro i derridiani della prima ondata. Eppure questo confronto un po' tardivo con Marx (ma «io credo alla virtù politica del controtempo», giustifica Derrida)³⁹ non ricompone il grave dissidio che separa l'ispiratore della decostruzione dai marxisti ortodossi del mondo universitario anglosassone, da Terry Eagleton a Perry Anderson e persino a Noam Chomsky, i quali, già da due decenni, non fanno che scagliarsi contro il «testualismo», l'«antistoricismo» e la «vaghezza» politica derridiani. Costoro colgono anche l'occasione per rispondere a *Spettri di Marx* con un convegno prima e successivamente con una raccolta di saggi, *Ghostly Demarcations*, in cui, a eccezione dei più indulgenti interventi di Fredric Jameson e di Toni Negri, piovono rimproveri da tutte le parti. Vengono così stigmatizzati una «depoliticizzazione letteraria» di Marx, l'inerzia pratica in cui sfocerebbe la constatazione della spettralità, i limiti di quello che Pierre Macherey (unico francese a essere intervenuto) chiama un «Marx smaterializzato»⁴⁰ e, ancora, le semplificazioni di un «marxismo senza marxismo».⁴¹ Un'espressione, quest'ultima, che dal canto suo Derrida rivendicherà in maniera chiara e forte (aggiungendo che «fu anzitutto dello stesso Marx») nella propria replica, *Marx & Sons*, lunga nota ironica e autogiustificatoria sulle ripercussioni settarie della «famiglia» marxista e dei suoi persistenti vizi di lettura che investono, a suo parere, tutta la sua opera.⁴²

Ma al di là di questo regolamento di conti internazionale, il

dibattito innescato tra la decostruzione e *i marxismi* – nel cui ambito non mancano alcune aperture a Derrida, talvolta di lungo respiro, da Gayatri Spivak a Fredric Jameson o Slavoj Žižek – non è la meno interessante delle conseguenze di questo *effetto Derrida* in terra americana. A eguale distanza da questi due movimenti di pensiero ha avuto infatti luogo, negli anni ottanta, quell'incontro tra le politiche identitarie e l'università americana che proprio dal marxismo e dalla decostruzione attingeranno le risorse per scuotere il mondo intellettuale americano, il quale da tale incontro si ritroverà irreversibilmente trasformato. Da allora la teoria francese non sarà più soltanto un discorso innovativo, un corpus alla moda, lo strumento magico degli studi letterari, ma diverrà il bersaglio principale di un fuoco incrociato ideologico, nonché il teatro di nuovi *usi politici* del discorso.

NOTE

¹ *Deconstructing Harry* (1997), uscito in Francia con il titolo *Harry dans tous ses états* (in Italia *Harry a pezzi*), perché il verbo «decostruire» agli spettatori francesi non dice niente di significativo.

² Per riprendere il titolo dell'articolo sulla «non-identità» americana della decostruzione di Rebecca Comay, «Geopolitics of Translation. Deconstruction in America», in *Stanford French Review*, cit., pp. 47-79.

³ Jacques Derrida, *Memorie per Paul de Man*, cit., p. 33.

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, «Translator's Preface», in Jacques Derrida, *Of Grammatology*, cit., pp. XVI e XXII.

⁵ Ivi, rispettivamente pp. XVII, XXI, XLIX, L e LIV.

⁶ Ivi, p. XXXV.

⁷ Ivi, p. VII-IX.

⁸ William Fleisch, «Deconstruction», in Richard Wightman Fox e James Kloppenberg (dir.), *A Companion to American Thought*, Blackwell, Cambridge 1995, pp. 170-171.

⁹ Cit. in Arthur Danto, «Philosophy as/and/of Literature», in John Rajchman e Cornel West (eds.), *Post-Analytic Philosophy*, cit., pp. 71-73.

¹⁰ Cit. in Bill Readings, *The University in Ruins*, cit., pp. 123-124.

¹¹ William Pritchard, «The Hermeneutical Mafia, or After Strange Gods at Yale», in *Hudson Review*, inverno 1975-1976, n. 28.

¹² Harold Bloom, Paul de Man, Jacques Derrida, Geoffrey Hartman e Joseph Hillis Miller, *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, New York 1979.

¹³ Wlad Godzich, «Foreword», in Paul de Man, *Blindness and Insight*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1971, trad. di E. Saccone, *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica*

contemporanea, Liguori, Napoli 1975. Traduzione nostra.

¹⁴ Paul de Man, *The Resistance to Theory*, cit., p. 8.

¹⁵ Wlad Godzich, «The Domestication of Derrida», in Jonathan Arac, Wlad Godzich e Wallace Martin (eds.), *The Yale Critics. Deconstruction in America*, cit., p. 39.

¹⁶ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, Oxford University Press, New York 1973, trad. di M. Diacono, *L'angoscia dell'influenza. Una teoria della poesia*, Feltrinelli, Milano 1983.

¹⁷ Id., *The Western Canon*, Harcourt Brace, New York 1994, trad. a c. di F. Saba Sardi, *Il canone occidentale. I libri e le scuole dell'età*, Bompiani, Milano 1996, pp. 459, 467.

¹⁸ Id., *Shakespeare. The Invention of the Human*, Riverhead Books, New York 1999.

¹⁹ Denis Donoghue, «Deconstructing Deconstruction», in *New York Review of Books*, 12 giugno 1980, pp. 38-41.

²⁰ Cfr. R.V. Young, *At War with the World*, Intercollegiate Studies Institute, Wilmington 1999.

²¹ Jacques Derrida, «Dall'economia ristretta all'economia generale», in *La scrittura e la differenza*, cit., p. 327.

²² Id., «La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane», in *ivi*, p. 362.

²³ Id., *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993, trad. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Raffaello Cortina, Milano 1994; Id., *Force de loi: le «fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris 1994, trad. a c. di F. Garritano, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Id., *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Galilée, Paris 1995, trad. di G. Scibilia, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema, Napoli 2005.

²⁴ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 239, trad. modificata.

²⁵ Mary Cicora, *Modern Myths and Wagnerian Deconstructions. Hermeneutic Approaches to Wagner's Music-Dramas*, Greenwood, Westport 1999.

²⁶ Robert Mugerauer, *Interpreting Environments: Traditions, Deconstruction, Hermeneutics*, University of Texas Press, Austin 1995.

²⁷ David Wood, *The Deconstruction of Time*, Prometheus Book, Amherst 1990.

²⁸ Meyer Abrams, «The Deconstructive Angel», in *Critical Inquiry*, inverno 1977, n. 3, pp. 431-432.

²⁹ Andrew Boyd, *Life's Little Deconstruction Book. Self-Help for the Post-Hip*, W.W. Norton, New York 1998.

³⁰ Michel de Certeau, *Fabula mistica*, cit., p. 187.

³¹ Drucilla Cornell, «Gender, Sex and the Equivalent Rights», in Judith Butler e Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York 1992, pp. 286-287.

³² Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, New York 1993, trad. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 25.

³³ Judith Butler, «Preface» (1999), in *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, 1999, trad. di R. Zuppet, «Prefazione (1999)», in *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004, p. XVIII.

³⁴ Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Routledge, New York 1990, trad. di A. Perri, *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997, pp. 469 sgg. e Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York 1994, trad. di A. Perri, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001, pp. 195 sgg.

³⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», cit., pp. 292-294.

³⁶ Nancy Fraser, «The French Derrideans. Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?», in *New German Critique*, 1984, cit., pp. 129-130.

³⁷ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre*, cit., p. 177.

³⁸ Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, cit.

³⁹ Ivi, p. 114.

⁴⁰ Cfr. Pierre Macherey, «Marx dématérialisé ou l'esprit de Derrida», in *Europe*, n. 780, aprile 1994.

⁴¹ Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations. A Symposium*

on Jacques Derrida, Verso, London 1999.

⁴² Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Actuel Marx/Presses Universitaires de France, Galilée, Paris 2002, trad. a c. di E. Castano, *Marx & sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano 2008.

SECONDA PARTE

Gli usi della teoria

6. Politiche identitarie

«Occorre talvolta ricordarsi della distanza che c'è tra l'aula universitaria e la strada [...]. Tutte quelle [guerre di parole] mi fanno pensare a quel racconto popolare su quel tizio che ne uccise sette in un colpo: di mosche, non di persone.»

HENRY LOUIS GATES JR., *«Whose Canon Is It, Anyway?»*

Che si parli il gergo derridiano o il dialetto foucaultiano, una cosa è chiara, forse anche più di quanto non lo sia mai stata in Francia: oramai non ci sono più discorsi di verità, ci sono soltanto *dispositivi* di verità, transitori, tattici, politici. Ma questa salutare scoperta, invece di sollevare una lotta diffusa contro la dominazione, fungerà negli Stati Uniti da alveo a teorie minoritarie. In altre parole, sebbene Derrida o Foucault abbiano sicuramente decostruito il concetto di *oggettività*, gli americani non ne trarranno una riflessione sul potere figurale del linguaggio o sulle formazioni discorsive, ma una conclusione politica più concreta, secondo la quale *oggettività* sarebbe sinonimo di «soggettività del maschio bianco», in maniera da inventare in realtà un rapporto interamente inedito fra teoria letteraria e sinistra politica. Dopo il disimpegnato testualismo anarchico-poetico dei «seventies» e accanto al purismo letterario dei derridiani di Yale, la rivoluzione conservatrice degli anni di Reagan provocherà il ritorno del rimosso e il famoso *referente*, tolto di mezzo dalle versioni formaliste della teoria francese, ricomparirà improvvisamente sotto il nome di politica identitaria (*identity politics*). La notizia riscalda il cuore di coloro i quali disperavano di scoprire la scatola nera: la teoria francese avrebbe dunque un contenuto, che altro non sarebbe se non l'identità minoritaria, la parte dei sottomessi oramai minacciate di morte dall'idra reazionaria. Si tratta di un puntello teorico di grande importanza per le nuove

«guerre culturali» (*culture wars*) che divideranno l'America.

A dire il vero il sentimento di appartenenza identitaria, la percezione di sé *anzitutto* come membro di una minoranza non sono, all'epoca, pura invenzione verbale di sfaccendati universitari, anzi, tutt'altro, e si generalizzano nel corso di quel decennio in tutti gli strati della popolazione americana in ragione di fattori storici complessi, come gli echi culturali delle lotte per i diritti civili, il declino politico della sinistra democratica, i ripiegamenti identitari in un contesto di rafforzata concorrenza economica, la nuova segmentazione dei consumatori del mercato americano in termini di marketing e per affinità di orientamenti. Todd Gitlin cita a questo proposito alcune statistiche sorprendenti, relative ai gruppi più minoritari: dal 1980 al 1990 il numero di americani dichiaratisi ufficialmente «amerindi» aumenta del 225%, quelli che si dichiarano «cajun» sono, nel 1990, venti volte più numerosi che nel 1980 e tre volte più numerosi sono i canadesi che rivendicano la loro appartenenza francofona.¹ Ma ciò che fuori dei campus si esprime soltanto attraverso rituali comunitari o in occasione di censimenti diventa, all'interno dell'università, l'oggetto di ogni attenzione, sino a spingere le *minorities* ad affermarsi come tali in molteplici maniere, nonché a coltivare devotamente ciò che Freud chiamava «il narcisismo delle piccole differenze». Dai meticci «bianchi» ai non uidenti il mosaico si complica in maniera singolare, rivelando una tendenza peraltro sempre ben presente nei campus americani. E così, l'ultimo sottosettore, in ordine di tempo, a fare ufficialmente la sua comparsa alla convention della Mla del 2002, è quello che raggruppa i *disability studies* (studi sugli handicap fisici), i cui temi vanno dal motivo del moncone nella poesia medioevale sino alla mancanza di rampe per l'accesso alle aule. L'avvento dei *cultural studies* americani alla svolta degli anni novanta – che sono tanto la causa quanto l'effetto di questa evoluzione in profondità del mondo universitario – è in tal senso il fenomeno principale, sia per il futuro della teoria francese sia per il tenore di queste nuove rivendicazioni identitarie. I *cultural studies*, al di là degli aspetti da trovata accademica che in un modo o nell'altro ne vengono denunciati, segnano una svolta storica altrettanto importante negli Stati Uniti; si tratta di quella che Bill

Readings ha definito «la fine della “cultura” come ideale regolativo» o, in altre parole, l'avvento della cultura totale, l'emergenza di un mondo in cui «non c'è più alcuna *cultura* da cui essere esclusi»,² non c'è più alcuna esteriorità, reale o fantasmatica, in nome della quale condurre la lotta.

Il trionfo dei cult. studs.

Protagonisti assoluti nelle librerie, i *cultural studies* – che ben presto saranno ribattezzati *cult. studs.* strizzando l'occhio al loro carattere di setta (*cult*) accademica – si affermeranno in maniera molto più ampia di un gruppuscolo religioso, senza essere tuttavia dotati di quella base istituzionale tipica dei sottosettori identitari. Se infatti negli Stati Uniti circolano molti programmi di studi etnici o sessuali, non ce n'è però quasi nessuno dedicato esplicitamente ai *cultural studies*, i quali stanno perciò ovunque e da nessuna parte, li si trova di qua e di là ma sono privi di radici, sono presenti nel tale dipartimento nella persona di uno dei loro esperti, nella scelta di un determinato oggetto di studio, in un approccio teorico o in qualche parola chiave. Pervadono in maniera trasversale l'insieme degli studi umanistici senza però la necessità che vi sia dedicato un corso o che ne venga chiaramente fissata una definizione. Tutto ciò è ovviamente anche occasione di un'inflazione di saggi che ne interrogano il contenuto e i confini. Si potrebbe, in mancanza di meglio e parafrasando la formula surrealista, definirli come l'incontro tra una recente macchina marxista britannica e un ombrello teorico francese sul terreno della società americana del tempo libero; un incontro tuttavia meno asettico di un tavolo operatorio. Nascono infatti in Gran Bretagna, nell'ambito del Center for Contemporary Cultural Studies allestito nel 1964 a Birmingham, e a partire dai lavori di Raymond Williams (*La lunga rivoluzione*) e Richard Hoggart (*Proletariato e industria culturale*)³ sulle tradizioni e le resistenze culturali del proletariato britannico. Le ricerche di questo gruppo, influenzato all'epoca dai lavori di Althusser, di Barthes e ben presto di Bourdieu, invalidano l'approccio marxista ortodosso: la cultura

non è un semplice riflesso sovrastrutturale ma un campo di lotte specifiche per l'*egemonia* (da cui un forte riferimento a Gramsci); a sua volta, la classe sociale non è un mero dato storico ma una costruzione simbolica (dunque culturale); la gerarchia culturale inoltre non è a senso unico, poiché intervengono a complicarla una nuova cultura di massa (con la televisione commerciale) e i modi in cui se ne sono appropriate le classi popolari. Per quanto concerne la forma americana dei *cultural studies*, essa fa la sua prima comparsa all'inizio degli anni ottanta nelle università dell'Illinois (nel giro di James Carey) e dell'Iowa, ma all'epoca manifesta ancora qualche esitazione nel rivendicare quel nome.⁴ Va detto anche che i *cultural studies* americani si distinguono dalla scuola britannica per più di un aspetto significativo.

La polarizzazione inglese in classi sociali, molto meno determinante negli Stati Uniti, viene sostituita da una suddivisione più mobile in «comunità» e in «microgruppi». I primi seguaci americani dei *cult. studs.*, infervorati dalla nuove diatribe contro l'«imperialismo» occidentale, muoveranno rimproveri di «etnocentrismo» e di «sessismo» persino alla corrente britannica, sebbene il proletariato inglese studiato da Hoggart o da Edward Palmer Thompson non mancasse peraltro né di donne né di ex colonizzati. In realtà, la principale differenza è da ricondursi all'oggetto di analisi in questione. Mentre infatti gli inglesi prendono in considerazione la o le cultura/e in quanto estensione del campo di battaglia sociale, i loro colleghi americani – di formazione più spesso letteraria che non sociologica o storica – si concentrano maggiormente sullo sviluppo della *pop culture* di massa come entità nuova e sono perciò meno interessati alle questioni relative alla lotta sociale che all'invenzione di codici specifici e alla «creatività» dei ricettori. Il fatto è che negli Stati Uniti si è verificato un passaggio di generazione in ambito intellettuale. Con l'emergere di una cultura di massa proteiforme e su grande scala, favorita dall'aumento del tempo libero e dalle nuove strategie dell'industria culturale, gli anni sessanta sono anche gli anni di un passaggio di testimone all'interno dell'università. I ricercatori che aderivano «alle mitologie eroiche dell'intellettuale dissidente» lasciano il posto a quelli che accettano

«le contraddizioni del vivere nella cultura capitalista» e sono anche pronti a «usare [il loro] impegno nella *pop culture* come un efficace strumento di contestazione»,⁵ come afferma Andrew Ross. Ne deriva una certa neutralizzazione dell'oggetto: interessarsi alla *pop culture* significa non tanto ricondursi a un gesto politico quanto piuttosto a una piena partecipazione al proprio tempo. Allo scopo di dare prova di innovazione conviene analizzare non tanto la persistenza di un'alta cultura canonica e nemmeno il potenziale sovversivo di vere e proprie dissidenze culturali, ma i misteriosi e inesplorati sottogeneri della *pop culture*, ciascuno dei quali custodirebbe il proprio *racconto* sociale, fatto di film di serie B, di sitcom, di *comics*, di paraletterature (thriller e fantascienza), di confessioni di star della *pop music* e di biografie di successo; tutti questi fenomeni darebbero in definitiva accesso al mosaico, cangiante e segreto, dei *fan clubs* e dei gruppi spontanei, di contro alle più rigide suddivisioni della sociologia. Questi generi codificati rivelerebbero insomma i fantasmi collettivi e le pratiche culturali reali della società americana.

L'analisi dei due grandi database universitari ha consentito di situare l'esplosione dei *cultural studies* e dello studio della *pop culture* nell'ambito degli studi umanistici americani verso la seconda metà degli anni ottanta, con un picco nel 1991.⁶ Nel 1992 il successo del volume in forma di bilancio curato da Lawrence Grossberg è anche la consacrazione del nuovo approccio, riconosciuto oramai come imprescindibile.⁷ Lo studio pionieristico risale però al 1979 e si tratta di un libro intitolato *Sottocultura*, di Dick Hebdige, una dettagliata analisi delle forme di espressione del giovane movimento punk inglese, che introduce negli Stati Uniti l'idea di applicare l'avanguardia teorica europea – nella fattispecie un misto di semiologia marxista e di sociologia della devianza – a fenomeni di controcultura urbana che le scienze sociali non prendono in considerazione.⁸ La duplice novità, sia dell'oggetto di studio che dei referenti teorici, lancia subito una vera e propria moda e di conseguenza le figure più sofisticate dell'analisi testuale e la nuova tendenza universitaria al metadiscorso si ritrovano applicate ad argomenti estremamente diversi, come il rap del ghetto (*gangsta rap*), le lettrici della collana «Harlequin», i fan della serie tv *Star Trek*

o persino il presunto «sottotesto» filosofico della serie *Seinfeld*; ma poi anche l'industria dello sport, la cultura del fast-food, la moda del tatuaggio o le resistenze di una cultura piuttosto che un'altra alla globalizzazione economica. L'ossessione semiologica e il sovrainvestimento politico delle nozioni di «stile» e di «sottotesto» fanno spesso perdere di vista ai nuovi esperti dei *cult. studs.* il più ampio contesto dell'industria culturale e del potere commerciale, portandoli a sostituire il vecchio paradigma critico dei marxisti inglesi con la microdescrizione stilistica, ironica o complice. Ed è il motivo per il quale uno studio sulla «politica di Madonna», ribattezzata per l'occasione *metatextual girl* (in riferimento alla *material girl* della sua canzone eponima), può soffermarsi sulla perversione, sulla promiscuità razziale o sul matriarcato postmoderno senza che mai venga evocato ciò che rimane al di qua di questa sfera simbolica, né l'assai redditizia impresa industriale Madonna né le modalità della sua diffusione.⁹ Nel libro *Rocking Around the Clock* la critica Ann Kaplan si spinge oltre gratificando la cantante dello statuto di «eroina femminista postmoderna» ma, anche in questo caso, senza distinguere tra strategia e rappresentazione.¹⁰

È un terreno molto scivoloso e questi/e praticanti dei *cultural studies* hanno in realtà un grande bisogno della garanzia teorica francese. Ogni tanto citano Lyotard o Derrida e, nelle introduzioni, spesso riconducono i loro lavori all'interno dell'eredità di Barthes o di Foucault. Vedono la luce analisi più sofisticate, corroborate stavolta da tutto il gergo *teoretico*, che possono anche concentrarsi su uno solo degli autori francesi. Gilles Deleuze, tanto per limitarci a un caso piuttosto raro in questo contesto, può ispirare un'analisi degli spettacoli transessuali e dei video alternativi nei termini di un «flusso di corpi» e di un «teatro performativo» della resistenza;¹¹ oppure giustificare un nuovo approccio *postfemminista* all'anoressia in nome di una «etica non reattiva» della «negoziante permanente»;¹² o ancora, più in generale, contribuire a rafforzare l'ambito stesso dei *cultural studies* allo scopo di rendere possibile «particolarizzare l'universale» senza «oggettivare i soggetti» studiati.¹³ Accanto ai «critici culturali» (*cultural critics*) che tendono in tal modo a

sovraccaricare le loro analisi con riferimenti teorici, l'autore francese più direttamente operativo nell'ambito dei *cultural studies* in senso stretto rimane Michel de Certeau. Anzitutto perché, al fine di comprendere in che modo si dà percezione da parte di una telespettatrice o di un fan del rap, egli restituisce un senso se non al soggetto stesso – già demoltiplicato dalla teoria francese – per lo meno all'«agente», nel senso funzionale che questo termine riveste nella sociologia americana. Perché i *cultural studies* siano possibili è ovviamente necessario fare posto, tra i regimi di controllo e l'imperialismo della rappresentazione, a un minimo di iniziativa e di inventiva dell'utente culturale, anche a livello locale e con talune limitazioni. In tal modo de Certeau consente di sostituire al pessimismo del *panopticon* foucaultiano, come pure al fatalismo del dominio nell'analisi marxista, i suoi «reticoli di antidisciplina» e le sue «astuzie trasversali». Da qui l'autentico successo in traduzione inglese di *L'invenzione del quotidiano* di cui, nei mesi successivi alla pubblicazione, vengono vendute 30mila copie.¹⁴ Inoltre, come osserva François Dosse, l'attenta analisi proposta da de Certeau delle «operazioni di transito e di scambio» è particolarmente adattata a quella «società interamente basata sull'immigrazione».¹⁵

Al di là del caso di de Certeau, i *cultural studies* si scinderanno gradualmente in due branche ben distinte: da una parte, gli studi di ricezione, ovvero l'analisi dell'effetto dei media e delle forme di resistenza dello spettatore (da Elihu Katz a David Morley), più vicini alla sociologia americana e al suo realismo epistemologico che alla teoria letteraria, e dall'altra l'insieme delle analisi stilistiche e testuali della *pop culture*, collegate più all'ambito letterario e alla teoria francese. È questa seconda branca, quella dei semiologi del *testo* culturale o di ciò che il critico John Fiske chiama le «guerriglie semiotiche», a godere di maggiore visibilità all'interno dell'università, a esercitare una maggiore attrazione sugli studenti e a essere spesso più gergale. Essa si ritroverà esposta alla critica sempre più aspra che rimprovera una deriva letteraria dei *cultural studies*, attribuita alla eccessiva influenza esercitata sul loro sviluppo dalla teoria francese, cosa rispetto alla quale gli autori non possono peraltro far niente. Una simile deriva è incontestabile: le attività culturali sono infatti

diventate testi da decifrare e non sono più fenomeni sociali. Il generale ricorso, per descrivere ma anche spiegare questi ultimi, alla citazione ellittica e soprattutto alla metafora (non sarebbero altro che attività di *metaforizzazione*), ha generalizzato l'imprecisione artistica e la debolezza argomentativa. Senza dimenticare il tono di ironia relativistica e la medesima fascinazione speculare presente nelle discipline letterarie che contraddistinguono il loro proprio sviluppo: talvolta infatti l'autofiction disciplinare dei *cultural studies* occupa un posto maggiore rispetto a degli stessi oggetti culturali studiati. Ma alla fin fine queste traversie, che come spesso si è visto contraddistinguono gli studi letterari con tendenze espansionistiche, procurano ai *cultural studies* meno problemi di quanti non ne procuri la loro costitutiva ambiguità politica.

Se infatti gli studiosi di letteratura fanno l'elogio dei talenti trasgressivi delle rock star e celebrano i *fraintendimenti* resistenti dei fruitori, hanno per contro quasi interamente disertato il terreno su cui si gioca la vera e propria posta politica. Il loro rifiuto di affrontare in maniera problematica la commercializzazione delle pratiche culturali, e nel preciso momento in cui si costituivano le grandi corporazioni finanziarie dell'intrattenimento (Disney, Viacom, Time Warner), ha prodotto la spoliticizzazione di un settore di studi politicamente molto scottante. La loro difesa del successo popolare come criterio di qualità, in nome del principio di piacere e di un antielitarismo tattico, ha fatto il gioco del capitalismo culturale, nonostante ritenessero di averlo demonizzato grazie alle credenziali libertarie provenienti da Marcuse o da Foucault. Talora, di fronte al compimento dell'ordine commerciale, il loro motto è la fuga in avanti, teorica o ludica: dato che non vi si può più sfuggire, tanto vale divertircisi. Non può dunque sorprendere il fatto che nel 1995 la rivista *Social Text*, tempio dei *cultural studies* (come indica il suo titolo), giustifichi l'uscita di un numero speciale sulle culture di impresa (*corporate cultures*) sulla base dell'idea che si tratterebbe dell'unico «terreno culturale» che ancora sfugge a una analisi, una «scena di lotta sociale» e un teatro di «dibattiti ideologici» che alla fin fine i *cultural studies* avrebbero pur dovuto affrontare. «Forse è tempo di rivolgere il nostro sguardo allo specchio della cultura

d'impresa; alla fine vi riconosceremo noi stessi» scrive il curatore del fascicolo al termine della sua premessa,¹⁶ con una formula che risuona come un lapsus applicabile all'intero settore dei *cultural studies*.

Etnicità, postcolonialità, subalternità

Dopo i *cultural studies* è necessario affrontare ciò che rappresenta il cuore dei nuovi discorsi comunitari dell'università americana, ossia gli studi etnici e postcoloniali. È qui che il vecchio concetto di identità si ritroverà rimesso in questione, o per lo meno sdoppiato secondo una duplice prospettiva: da una parte in un senso *cratologico*, in quanto l'identità diventa il teatro stesso dei rapporti di potere mondiali e un sedimento complesso di lotte storiche, e dall'altra sul versante di una pluralizzazione e di una complessificazione identitarie, attraverso l'insistenza sui racconti incrociati e i tragitti intrecciati, sull'identità diasporica e sulle stirpi di migranti. Volendo, potrebbe essere la combinazione fra una trama foucaultiana, in cui il soggetto si costruisce anzitutto per *assoggettamento* alle istituzioni di controllo e al discorso dominante, e una tematica deleuziana, quella di un soggetto demoltiplicato lungo linee di fuga nomadiche.

All'interno di questo insieme la questione afroamericana è al tempo stesso il punto di riferimento principale, la giustificazione di uno studio sulla segregazione e un caso del tutto particolare, più antico, più pressante e carico di una ben più pesante storia. Tale questione in realtà proviene non tanto da una creazione universitaria *sui generis* quanto invece dai *Chicano*, dagli *Asian-American*, dai *Native-American* o anche dai *women's* e *gay studies*. I *Black studies*, che il lessico politicamente corretto vieterà ben presto di chiamare così, non emergono da una riflessione sul contenuto da dare a una identità minoritaria quasi fosse un elemento originario, una forma a priori della percezione sociale. Per una comunità che si riconosce come tale meno di quanto *di fatto* non lo sia dai tempi della tratta e dello schiavismo, questi studi costituiscono semplicemente una

necessità all'interno dell'università, che consiste nell'introdurre nell'ambito degli studi umanistici una lunga eredità storica e nell'offrire, su un piano storico più ravvicinato, un'eco letteraria e culturale alla lotta degli anni sessanta per i diritti civili. Tra i due piani, tra la lotta di ieri e i discorsi di oggi, sta la soluzione di continuità di un conflitto ancestrale, rivolto a obiettivi più specifici e forse meno vitali, come il canone letterario o il racconto storico dello schiavismo. Per la minoranza nera l'università era già il campo di battaglia altamente simbolico degli anni sessanta, quando gli studenti Clement King o James Meredith tentarono invano (nel 1958 e nel 1961) di iscriversi al dottorato nelle università segregazioniste del Sud, e poco per volta divenne la nuova frontiera della lotta per l'eguaglianza: se in vent'anni alcune discriminazioni socioeconomiche (nei casi di assunzione o di offerte bancarie e immobiliari) si sono effettivamente ridotte, durante gli anni di Reagan la situazione della comunità nera per quanto concerne l'accesso agli studi superiori rimane disastrosa.

In una fascia di età compresa tra i 18 e i 25 anni, i neri che sono rinchiusi in prigione sono più numerosi di quelli che frequentano il *college*, il 44% è analfabeta, la maggior parte dei rari studenti neri è concentrata in campus marginalizzati e di minore prestigio, i neri rappresentano il 2% del corpo insegnante (e il 2,8% dei dottorandi del settore umanistico) per una popolazione che rappresenta il 13% del totale.¹⁷ All'epoca, e ancora prima di sollevare la questione identitaria, l'urgenza consiste nel fare più posto agli studenti e agli insegnanti neri, nonché all'eredità storica e letteraria di questa comunità, obiettivo per il quale si impegnano i grandi intellettuali neri del periodo, tra cui Henry Louis Gates, Cornel West, Vumbi Yoka Mudimbe, Houston Baker e Manta Diawara, che tuttavia fanno ricorso alla teoria francese solo marginalmente. La figura tutelare, in questo caso, non è quella di Foucault o di Derrida, bensì quella di Frantz Fanon, autore di *I dannati della terra*, libro da tutti citato e che affronta gli stessi temi dell'oppressione bianca e della resistenza, fornendo inoltre la garanzia di africanità, ancorché limitata alla parte settentrionale del continente. Al di là dei rari romanzieri riconosciuti, come Richard Wright o James Baldwin, la riabilitazione

del canone letterario nero e il conseguente raggiungimento di alcuni concreti progressi (come la pubblicazione di un'antologia di letteratura afroamericana all'interno della famosa collana dell'editore Norton) costituisce l'esito di una minima forma di riconoscimento culturale. A condizione però di concepire questo controcanone come un misto di influenze, come una complessa miscela di scrittori assimilati, di autori dissidenti e di contesti bianchi oramai acquisiti. La stessa identità nera è in realtà pensata come uno dei «racconti» che vanno a costituire un'identità individuale sempre molteplice: «Anche se il fatto di essere nera è stato l'attributo sociale più determinante della mia vita, è soltanto una delle narrazioni o delle fiction che regolano la costante riconfigurazione di me stessa nel mondo»¹⁸ osserva per esempio la critica nera Patricia Williams, nei tipici termini di questo paradigma letterario.

La polemica verrà da altrove. Sorgerà dagli eccessi di un revisionismo storico afroamericano che intende esumare, più strategicamente che scientificamente, le radici africane dell'Occidente. Nel 1987 Martin Bernal, sulla scia di Cheikh Anta Diop, maestro senegalese dell'afrocentrismo, presenta in *Atena nera* le sorgenti greche dell'Europa come una «fabbricazione mitologica» dell'«ellenomania» anglotedesca del XIX secolo; al platonismo attribuisce origini egiziane, giudica «falsato» sin dall'inizio il racconto storico inaugurato dai «coloni» Erodoto e Tucidide e riconduce persino l'intero aristotelismo alle risorse della biblioteca di Alessandria, nonostante fosse stata fondata venticinque anni dopo la morte di Aristotele.¹⁹ Così come la prima comparsa dell'uomo è avvenuta in Africa, anche la civiltà vi avrebbe dunque le sue principali sorgenti. Il libro costringerà gli intellettuali neri più moderati a prendere le distanze da questa prospettiva (nel 1992 Henry Louis Gates denuncerà sul *New York Times* i «demagoghi neri e gli pseudoscienziati») e provocherà soprattutto un fuoco di sbarramento conservatore, alcuni articoli incendiari su *The New Republic* e vari libri controrevisionisti, del tipo dell'ultramoralizzatore *Not Out of Africa*.²⁰ Resta comunque il fatto che questo conflitto intorno agli ostracismi e alle reali «sorgenti» dell'Occidente non tiene particolarmente in considerazione la teoria

francese.

I *chicano studies*, invece, dedicati alle differenti forme (migranti o sedentarie) dell'identità latinoamericana, vi si rivolgono in misura maggiore. Per lo meno quando si tratta di affrontare non già le questioni della storia coloniale o dell'economia migratoria ma quelle, più letterarie, dell'incertezza identitaria e della testimonianza della diaspora, sotto l'emblematica rubrica di *racconto* o *narrazione* chicana.²¹ Dal cinema all'autobiografia, dalle lotte sindacali alle nuove comunità cyber, dal femminismo letterario di una Sandra Cisneros alla storia sociale di un George Sanchez e dal celebre dipartimento di *Chicano studies* dell'università di Santa Barbara a quello del Colorado, il tema della frontiera e delle transazioni identitarie è quello che maggiormente rimanda ai pensatori francesi. Il volume dal titolo *An Other Tongue*, curato da Alfred Arteaga, ne costituisce un buon esempio, con contributi di Jean-Luc Nancy e di Tzvetan Todorov e con testi sull'«eteroglossia» resistente del migrante bilingue o sulla «différance» come «discorso del/sull'altro».²² Questo tipo di approccio costituisce un elemento di distanza dall'affermazione identitaria storica quale veniva posta dai *Black studies* e un accostamento a una riflessione sul carattere problematico dell'identità e delle sue possibilità di enunciazione, ovvero al terreno degli studi postcoloniali, che costituiscono a loro volta una rielaborazione direttamente riconducibile all'influsso teorico francese.

Rispetto all'identità nera o alla comunità ispanica la dimensione postcoloniale, che peraltro le interseca, figura come una sorta di grado secondo, come la problematizzazione di un'identità mescolata, incerta, eredità di un mondo postcoloniale. Il postcolonialismo – che si ricollega al meticciato transnazionale e all'ibridità come stigmata e come strategia – è anche lo spazio di un'indistinzione tra culture dominate e cultura dominante, uno spazio dove quest'ultima alimenta le prime che le resistono volgendole contro le sue stesse armi. Alla stregua dei *cultural studies* (che possono di per sé porre come proprio oggetto la questione identitaria piuttosto che la *pop culture*, come del resto i *black*, i *chicano* o persino i *french cultural studies*), gli studi postcoloniali si considerano una sorta di crocevia,

privi di un territorio assegnato e di un campo delimitato. Su riviste come *Diaspora* o *Transition*, dirigono la loro attenzione alle zone di incrocio e alle culture ibride, ridisegnando una carta del mondo in cui gli spazi di «transculturazione» risultano decisamente ipertrofici: da El Paso a Tijuana, il continente americano è percorso dalla linea rossa dei suoi drammi migratori e persino l'oceano, che collega Harlem, Dakar e Salvador de Bahia in Brasile diventa «l'Atlantico nero», secondo l'espressione, stavolta, di Paul Gilroy.

Il postcolonialismo è anzitutto un concetto letterario nella misura in cui il rapporto tra minoranza e linguaggio, tra potere e lingua, sta al centro della sua genealogia. Non concepisce il romanzo nero o la poesia amerinda come «postcoloniali» in diretto riferimento allo schiavismo o al genocidio indiano, ma perché questi generi, che si esprimono in inglese, producono una sorta di via di mezzo linguistica in cui si coglierebbero quelle tensioni storiche, sublimite o per contro riattivate, direttamente nella frase. Ed è quanto, a modo suo, aveva osservato Deleuze nel descrivere l'americano contemporaneo, «lavorato da un black english, e anche da uno yellow, un red english, broken english» i quali ne fanno «come un linguaggio sparato a colpi di spruzzi di vernice». ²³ Da qui il principale obiettivo postcoloniale delle letterature *francofone* – come vengono indicate con termine infelice, coniato nel 1878 dal geografo Onésime Reclus allo scopo di «raccolgere le colonie» – studiate da vari dipartimenti di francese americani meglio di quanto non facciano le università di Francia: dalla «poetica della relazione» di Édouard Glissant alla «négritude» letteraria di Aimé Césaire o alla lingua del lutto della narratrice algerina Assia Djebar.

Il tema delle *minoranze* letterarie ha persino trasformato l'Irlanda in un caso da manuale del settore postcoloniale. L'Irlanda è infatti il primo paese del XX secolo (e il solo in Europa) a ottenere la decolonizzazione, nonché il paese in cui la rinascita letteraria del primo ventennio del Novecento (da George Bernard Shaw a O'Casey e, a ridosso, Joyce) contribuisce a sovvertire l'ordine culturale dominante. L'Irlanda è soprattutto il paese del poeta William Butler Yeats, celebrato dai pensatori più in vista del postcolonialismo, da Gayatri Spivak a Edward Said, il quale, tra l'altro, colloca Yeats tra i

grandi «poeti dell'antimperialismo», insieme con Pablo Neruda, Aimé Césaire e Mahmoud Darwish.²⁴ Ed è anche l'angolatura letteraria, riconducibile a quella sorta di «contrappunto» (il capovolgimento dell'ottica dell'autore) tipico dello stesso Edward Said, che conduce a una rilettura postcoloniale di tutti i classici occidentali, sia ovviamente di quelli che contribuirono a forgiare il discorso anglofrancese dell'«orientalismo» nel XIX secolo,²⁵ sia però anche di quelli – in apparenza più neutri – che sarebbero comunque «infetti» da un colonialismo inconsapevole, come *Jane Eyre* di Charlotte Brontë. È un sospetto da cui nemmeno Shakespeare si salva; *La tempesta* racconterebbe infatti l'impossibile alleanza, l'originario dissidio tra il conquistatore Prospero e l'indigeno Calibano. Ma la letteratura postcoloniale è anche la posta in gioco di una tensione più attuale, di un'esplorazione al presente delle posizioni ibride e delle identità incrociate, e ciò sia per criticare la sottomissione alle forme letterarie dominanti e ai «miti» occidentali – come nel caso di Vidiadhar Surajprasad Naipaul o anche degli scrittori latino-americani *assimilati* all'inizio del XX secolo – sia per celebrare, al contrario, la rivolta estetica contro l'Impero, espressa a suo tempo nei manifesti del cubano Alejo Carpentier a favore di un «realismo magico» e che dà oggi vita a romanzi *intermedi*, a racconti di un «terzo spazio» tra dominazione e reazione identitaria, in particolare con gli indiani Salman Rushdie e Arundhati Roy, con gli africani Wole Soyinka e John Maxwell Coetzee e i caraibici Derek Walcott e Patrick Chamoiseau.

La teoria francese ne è un punto di riferimento costante, sino al frequente richiamo – quasi a giustificarla biograficamente – agli impegni proalgerini e al *Manifeste des 121*, al sostegno di Jean Genet ai Black Panthers o anche alle audaci iniziative di Lyotard quando era responsabile della sezione algerina di Socialisme ou Barbarie. Vengono citate a sostegno le osservazioni di Foucault o di Deleuze sull'«universalismo» astratto dei colonizzatori o sulla cultura occidentale come cultura di conquista, per non dire della formula di Derrida su «quello che viene chiamato il pensiero occidentale; questo pensiero il cui destino consiste tutto nell'estendere il suo regno, a mano a mano che l'Occidente riduce il suo».²⁶ Va anche rilevato il

più specifico impatto di Michel de Certeau; nei suoi stessi principi infatti, la teoria postcoloniale si ricollega alle sue riflessioni sulla necessaria «inversione» della storia tradizionale e al suo pensiero dell'«eterologia» (titolo di varie raccolte di testi di de Certeau negli Stati Uniti) come «atto di vederci come gli altri ci vedono».²⁷ Le critiche mosse da de Certeau alla storia a senso unico o quelle mosse da Foucault alla continuità storica come costruzione discorsiva permettono dunque ai teorici postcoloniali di estrapolare dalla trama storica dominante, da quel «mito» occidentale, il racconto del colonizzato per farne il punto di partenza di un *altro* pensiero della storia, il punto di partenza di una controstoria. Ma proprio nel momento in cui si passa dallo smontaggio dei postulati alla questione della loro alternativa, nel momento in cui si passa da una critica della storia a una storia critica, nell'ambito postcoloniale emerge un limite della teoria francese, nonché un fecondo dibattito con i suoi autori.

Il caso del grande critico Homi Bhabha è di per sé tipico di questa oscillazione. Nei suoi saggi più studiati, *Nazione e narrazione* e *I luoghi della cultura*, Bhabha continua a tracciare una linea, inevitabilmente mobile, che possa separare la teoria come violenza fatta ai colonizzati e la teoria in quanto strumento di negoziazione della loro situazione, ovvero un'«eurocentricità tutta ideologica» della teoria critica elitaria e reificante (nella quale si ritrovano sia la Persia di Montesquieu che il Giappone di Barthes) e la teoria non oggettivante come «forza di revisione» e «involucro istituzionale» (in tal senso cita Foucault e Derrida); e soltanto quest'ultima è in grado di chiarire «questo spazio contraddittorio e ambivalente dell'enunciazione», uno spazio di traduzione e di espressione ibrida, uno spazio all'interno del quale si dibatte il soggetto scisso del mondo postcoloniale.²⁸ Anche in questo caso Gayatri Spivak si spinge oltre, e se da un lato è riconoscente ai francesi perché hanno mostrato «l'affinità tra il soggetto imperialista e il soggetto dell'umanismo»²⁹, consentendo così di collegare critica del soggetto e lotte di liberazione, dall'altro si chiede se la semplice distanza culturale non impedisca a Foucault e a Deleuze «di immaginare il genere di Potere e di Desiderio che abitano il soggetto ancora non nominato di questo Altro dell'Europa»; in tal senso Spivak critica il

loro approccio «micrologico», da lei considerato un lusso, dati gli «effetti macrologici» più urgenti che sono in gioco nel postcolonialismo, effetti della guerra fredda o delle politiche estere americane.³⁰ Il problema di fondo con il quale, sin dalla fine del colonialismo, si sono confrontati tutti gli intellettuali del terzo mondo è quello di una lotta che non può essere condotta senza possedere le stesse armi dell'avversario, è il problema di un programma di emancipazione postcoloniale i cui termini sono mutuati dall'Illuminismo e dal progressismo razionale: democrazia, cittadinanza, costituzione, nazione, socialismo o anche culturalismo. Ciò che bisogna fare, conclude Spivak, e per cui la teoria francese (ancora occidentale) non può essere più di tanto utile, è «sottrarre tutti quei significanti politici regolativi al loro ambito di riferimento e di rappresentazione»;³¹ in altri termini, bisogna *disoccidentalizzare* i grandi concetti del cambiamento politico, un vasto programma che ispira i *subaltern studies* in termini più precisi.

Cos'è la «subalternità»? È la condizione del dominato che si ritrova sottomesso a una forma di alienazione al quadrato, a una oggettivazione non soltanto sociale ma cognitiva, nel senso di una lacuna nella conoscenza di sé e del proprio ruolo reale nella lotta politica. Il subalterno è l'angolo morto del processo storico, è colui il quale è ridotto al silenzio dalle forze del potere, sia religioso che coloniale o economico, ma anche colui che il militante e il modello giuridico-politico occidentale della *liberazione* dicono di «rappresentare». Ma sia le forze del potere che le forze di liberazione rendono *invisibile* l'eterno sconosciuto dei grandi racconti storici, peraltro l'unico vero e proprio soggetto della storia. Questo è il punto di partenza dei *subaltern studies*, inaugurati a Delhi nel 1982 insieme con la rivista omonima,³² fondata dagli storici marxisti indiani Ranajit Guha e Partha Chatterjee; di quest'ultimo va segnalata un'analisi del ruolo di Gandhi come «significante politico» che «si appropria» del popolo assumendone la guida. Prima di unirsi al gruppo, Gayatri Spivak anzitutto ne riconosce l'attendibilità con un celebre articolo del 1983 sulla «captazione» del subalterno da parte del discorso di emancipazione occidentale³³ e successivamente, nel 1988, collabora con Guha per tracciarne il primo bilancio.³⁴ Il terreno iniziale dei

subaltern studies è la storiografia della decolonizzazione indiana, che gli storici marxisti del gruppo incominciano a rivedere radicalmente a partire dai concetti gramsciani di «subalterno» e di «elaborazione», nonché dalle osservazioni di Foucault sulla discontinuità storica. Il tentativo consiste nello «spezzarne la catena significante» sociostorica e di riabilitare al suo interno il ruolo dei movimenti spontanei e delle insurrezioni non coordinate, di contro all'immagine retrospettiva e totalizzante che un programma realizzato e una continuità restituiscono. Si tratta di pensare, inversamente alla storia scritta dall'élite occidentalizzata, non soltanto una storia *dal basso* ma, in maniera più prospettica, la possibilità di una lotta ant imperialistica le cui modalità e obiettivi non siano occidentali. Ma a partire dal secondo congresso del movimento, tenutosi a Calcutta nel 1986, vengono a galla alcune divergenze tra l'ala storica marxista e un'ala più letteraria, più interessata alla subalternità del *racconto* e dell'*enunciazione*. Poco per volta il movimento comunque si estenderà all'Africa e all'America Latina, dove alcuni ricercatori, tra i quali Patricia Seed e Florencia Mallon, esploreranno le vie di una subalternità locale. Vent'anni dopo, il promettente concetto di *subalternità* è ancora poco sfruttato, ripreso ogni tanto da intellettuali del terzo mondo e da alcuni occidentali per comprendere l'americanofobia del dopo 11 settembre 2001; ciò nonostante resta, accanto a quello di «moltitudine», uno dei rari concetti politici recenti che consenta di superare il diffuso moralismo allo scopo di pensare le nuove forme della dominazione, sia etnica che religiosa, sia culturale che sessuale.

Questioni di genere

Sin dall'inizio degli anni ottanta, quest'ultimo orizzonte e la concomitante questione dell'identità sessuale costituiranno il terreno più fertile per i nuovi concetti nati in ambito letterario, quel terreno che si rivelerà essere il più fecondo per il fermento teorico francese. Prima di allestirne la scena è però necessario tornare sui femminismi universitari americani, per quanto le poche righe che seguono non

possano rendere conto della loro ricchezza e della loro diversità.

Gli anni sessanta sono gli anni di un primo femminismo organizzato, contrassegnato dalla creazione, nel 1966, della National Organization for Women (Now) e dall'immenso successo, di tre anni precedente, di una critica umanistica della *femminilità* in quanto «mistificazione» dell'uomo imposta alle donne, con il libro di Betty Friedan, *La mistica della femminilità*. Ma negli anni settanta il fronte compatto di questo femminismo vede il prodursi di una prima distanza tra l'università e la società civile. Quest'ultima sembra integrare nei suoi meccanismi di mercato le prime parole d'ordine femministe, come stanno a dimostrare i primi periodici femminili a grande tiratura, in particolare *Ms.*, fondato nel 1972, e il successo di vendite della poetessa Adrienne Rich, che racconta il trauma della gravidanza e denuncia l'«istituzione patriarcale» della maternità.³⁵ L'università, nel frattempo, favorisce piuttosto lo sviluppo di un femminismo separatista che, nei campus, si ritrova isolato sia dalla militanza comunitaria estera, sia dalla maggior parte degli studenti e degli insegnanti. La sua comparsa nell'ambito degli studi letterari risale alla fine degli anni sessanta, data dell'istituzione di un primo programma interdipartimentale di *women's studies* nell'università statale di San Diego, che tra il 1970 e il 1980 sarà seguita dalla istituzione di più di 300 programmi equivalenti in tutto il paese, sebbene isolati dal corso generale, nel quale riusciranno a integrarsi meglio solo all'inizio degli anni novanta, allo scopo di bloccare il calo delle iscrizioni. Nel 1970 il saggio pionieristico di Kate Millett, *La politica del sesso*, investe la «politica femminista» di una doppia missione: riabilitare la contro storia dell'oppressione delle donne, come fa il libro analizzando il periodo 1930-1960 nei termini di una «controrivoluzione sessuale» in tutto l'Occidente, e andare a scovare nei classici letterari (a vantaggio di un corpus di scrittrici) la misoginia in tutti i suoi aspetti, come fa la stessa Millett nei confronti di Henry Miller, di Norman Mailer e persino di Jean Genet.³⁶ I programmi di studi del medesimo orientamento e la costituzione di un polo di editori (da Feminist Press a Daughters Inc.) e di riviste (da *Signs* a *Sex Roles*) impegnati contribuiscono a radicalizzare il movimento, distinguendolo da un gruppo universitario qualsiasi

composto oramai da una maggioranza di studentesse, sollecitate dalla recessione dei «seventies» a rivendicare la parità di sbocchi professionali con i maschi piuttosto che la fine del potere patriarcale. Quel primo femminismo radicale universitario si ispira sia all'antimperialismo degli Sds che a una diffidenza nei confronti delle politiche «maschili»; qualche anno prima infatti, le sue leader avevano sperimentato un movimento studentesco da loro poi giudicato «falocratico», in quanto non aveva sollevato la questione dell'eguaglianza uomo-donna, né fatto sì che le militanti ricoprissero posti di responsabilità, come era accaduto a Casey Hayden, la moglie del leader degli Sds, che nel 1965 incitò alla dissidenza le donne del movimento.

Ma il femminismo universitario radicale sarà destinato a sua volta a scindersi. Attraverso ricerche e pubblicazioni, affiora infatti in superficie una divergenza tra coloro che all'epoca si chiamavano femministe della differenza (*difference feminists*), le quali mettono al primo posto l'alterità del destino biologico e storico dell'uomo e della donna – e che su questa base spingono in direzione di un *separatismo* femminista, legato o meno al lesbismo – e le femministe dell'equivalenza (*sameness feminists*), inclini a considerare alla stessa maniera la condizione femminile e quella maschile, o per lo meno a demistificare una differenza sopravvalutata. Questa mobile e sinuosa linea di demarcazione resterà pressoché identica al di là delle evoluzioni del femminismo. E così, all'inizio degli anni ottanta, un analogo dibattito vede contrapporsi le femministe *essenzialiste*, che difendono anche storicamente un'essenza femminile, e le femministe *costruzioniste*, che cercano di scoprire i modi di produzione sociale di questa falsa «essenza» e che, tra l'altro, saranno anche grandi consumatrici di teoria francese. Ritroviamo una simile polarità negli anni ottanta, all'interno della contrapposizione tra chi teorizzava un *destino* del sesso e le sostenitrici di un *uso* del sesso. Le «guerre del sesso» (*sex wars*) videro allora contrapporsi una parte proibizionista in chiave antipornografica, guidata dalla critica Andrea Dworkin e dalla giurista Catharine MacKinnon, e una parte liberazionista in chiave anticensura (*sex-positive feminism*), guidata soprattutto dalla critica Gayle Rubin. Allo scopo di reinvestire le pratiche sessuali di

un potenziale politico proprio, se non addirittura di una posta *estetica*, quest'ultima corrente esalta l'emancipazione attraverso la padronanza della propria sessualità e attraverso una politica della mano tesa verso i gay e le lesbiche. Nel 1982 e sotto uno stesso titolo, *Pleasure and Danger*, prima un convegno a Barnard College e poi una raccolta di testi promuovono le tesi di questo secondo gruppo, le tesi cioè di un femminismo «sradicato» interessato ai pericoli del genere sessuale convenzionale (*gender endangering*) piuttosto che alla costituzione di una comunità femminile solidale. Il titolo segna chiaramente il nuovo spartiacque del femminismo universitario: accento sui «pericoli» di oppressione da una parte e sui «piaceri» sperimentali dall'altra. Nel primo caso le femministe introducono la questione di un soggetto identitario predefinito, un soggetto da proteggere dal punto di vista di un'ottica difensivista o un soggetto rivoluzionario dal punto di vista del femminismo delle separatiste radicali; nel secondo caso, che verrà appunto corroborato dai contributi dell'antiessenzialismo francese, vengono privilegiate le relazioni, le alleanze, gli incroci inediti tra i vari modi di soggettivazione sessuale, e ciò nella logica di un femminismo tattico, non tanto esclusivamente *femminile* quanto micropolitico, nel quale sono inclusi i gay, le lesbiche, i transgender, i devianti sessuali. Nel suo contributo a *Pleasure and Danger*, Meryl Altman elabora, a partire da Foucault, una critica delle terapie sessuali e dei coadiuvanti del piacere coniugale che, con il pretesto di «liberare» i corpi, perpetuerebbero un «regime di potere» e di controllo dei sessi.³⁷ Dal canto suo Gayle Rubin difende l'«alternativa costruzionista» di un femminismo che, liberatosi da ogni essenza, possa coniugare la foucaultiana «critica radicale dei dispositivi sessuali» con una attenzione particolare, che si ispira soprattutto a Wilhelm Reich, alle modalità collettive dell'«autorepressione»; e ciò in quanto – conclude Rubin – se è vero che Foucault ha saputo smontare l'«ipotesi repressiva», non per questo l'onnipresenza della repressione è venuta meno e deve essere «intimamente» combattuta.³⁸

I due testi hanno un medesimo bersaglio, ossia un femminismo del *soggetto* politico femminile che, con il pretesto di «liberare» la

donna, la naturalizzerebbe. Ma questa critica femminista del soggetto si scontra anche con la necessità di costituire la donna come *soggetto* di diritto, sia da un punto di vista tattico che giuridico; il fatto che la maggior parte delle conquiste del femminismo possano essere ritenute «umanistiche» o persino «conformiste» non ne invaliderebbe peraltro la concreta necessità né il carattere di vittoria politica. È una contraddizione che ricorda quelle dei *subaltern studies* e che pone appunto la questione di quali siano i migliori «usi della “teoria” per l’analisi femminista, sapendo che una parte di ciò che si presenta sotto il segno della “teoria” possiede radici maschiliste ed eurocentriche molto accentuate».³⁹ Di fronte al feticcio chiamato «teoria», sia esso associato al potere maschile o meno, il femminismo radicale americano è diviso tra un suo rispecchiamento mimetico e un atteggiamento di diffidenza politica. L’uso letterale del referente teorico è tipico di un femminismo incline a un atteggiamento riduttivo e retorico, indotto dalle proprie diatribe interne a sprecare risorse critiche preziose. È il femminismo dei saperi «sessuati», il femminismo che riduce il razionalismo nella sua totalità al dogma del *phallus*, che riduce discipline come la filosofia o persino la geografia a un discorso maschilista ed eterosessista, o che guarda alle scoperte scientifiche di un Galilei o di un Newton come a un potenziamento dell’«androcentrismo» della scienza e del suo ruolo «politico» al servizio del «maschio stupratore», per dirla con la filosofa della scienza Sandra Harding.⁴⁰ Una più giusta distanza nei confronti del referente teorico e un suo perspicuo utilizzo senza sottomissioni conducono invece a quello che la critica Naomi Schor chiama un «certo tono di rabbia controllata»,⁴¹ nonché a un femminismo che problematizza maggiormente le identità sessuali. È un femminismo che risulta più stimolante, che insiste anche sul «corpo *reale*», sulla «lotta *reale*», sul «genere *reale*», allo scopo di ridurre quel fossato che li separa dalla comunità militante esterna all’università. E dato che lo stupro «non è un testo» ma è «reale», taluni rimproverano anche al «poststrutturalismo [di interdire] il ricorso a un “corpo reale”, a un “sesso reale”, necessario per articolare l’opposizione morale e politica» all’oppressione.⁴²

Al fine di selezionare meglio le relazioni ambigue tra il

femminismo e la teoria francese, occorre ricordare infine i rapporti con ciascuno degli autori del nuovo corpus. La figura principale del femminismo d'oltreoceano è ovviamente Simone de Beauvoir, adorata nel dopoguerra ma successivamente trattata in maniera opposta e con un'eccessiva severità dal secondo femminismo americano. Il quale si schierò anche *contro* le tesi del *Deuxième sexe* e dell'«umanismo patriarcale» e contro la loro figura della Madre in quanto «soggetto esistenzialista», come dice Gayatri Spivak; e ciò prima di essere lei stessa a sostenere l'opportunità di una riabilitazione di Beauvoir attraverso una lettura «in senso contrario al suo testo».⁴³ Questo secondo femminismo farà un largo uso di quelli che vengono battezzati come «i nuovi femminismi francesi»,⁴⁴ soprattutto dell'approccio psicoanalitico di Julia Kristeva, della rilettura di Freud da parte di Sarah Kofman, dei testi della derridiana Hélène Cixous sulle forme di espressione che eccedono il «regime fallocentrico» («Le rire de la Méduse»,⁴⁵ un suo articolo del 1975 che introduce il concetto di *scrittura femminile*, diventa un classico dei *women's studies* americani) e infine delle tesi di Luce Irigaray. Da *Speculum. L'altra donna* (1974) a *Etica della differenza sessuale* (1984), quest'ultima invita a pensare la figura del soggetto in quanto è «sempre già maschile» e a sviluppare al contrario il punto di vista femminile come rifiuto della totalità, come indeterminazione positiva, come critica dell'identità e della simmetria, che costituiscono altrettanti temi cari al femminismo antiessenzialista americano. È già stato ricordato il ruolo della decostruzione derridiana in tale contesto, ma non va trascurata neppure la decisiva (e anteriore) influenza di Lacan, riconducibile a una di quelle distorsioni produttive operate dagli importatori di testi, ossia, nella fattispecie, all'identificazione del pene, dunque del potere patriarcale, con la più neutra nozione di *phallus*, che Lacan peraltro intendeva come il legame simbolico perduto che sta all'origine di *ogni* desiderio, maschile o femminile. Le femministe americane mantengono – il che non è privo di significato – questa fluttuazione della nozione di *phallus* per poter decostruire con Lacan l'idea di una «superiorità» maschile, ma la abbandonano quando si tratta di lanciare degli attacchi meno lacaniani contro il *fallocentrismo*

generalizzato. Altri autori francesi, citati pressoché ovunque, possono dal canto loro fungere da elemento di contrasto, come accade soprattutto nel caso di Jean Baudrillard, le cui riflessioni contenute in *Della seduzione* sulla donna come «apparenza» e i cui attacchi più polemici contro il femminismo «miope» lo hanno trasformato nel capro espiatorio francese del femminismo americano.

La ricezione in questo ambito di Deleuze e Guattari è più complessa e contrassegnata da vent'anni di malintesi. Non si può dimenticare la violenza nei loro confronti da parte di una attivista femminista che si recò alla conferenza Schizo-Culture del 1975 allo scopo di interromperli. Questa attivista vedeva i «soggetti schizo» come un pretesto per ridurre al silenzio la lotta femminista, così come numerosi universitari vedranno nell'idea guattariana del «divenire donna» una maniera di collaborare alla «subordinazione e forse anche [all'] oblitterazione delle lotte delle donne per l'autonomia e per l'identità», come sostiene Elizabeth Grosz.⁴⁶ Sino alla metà degli anni novanta il rapporto tra la loro opera e il femminismo americano sarà dominato da una diffidenza istintiva nei confronti del modo in cui Deleuze e Guattari «molecolarizzano» la questione femminile; le loro analisi, condotte su scala «molecolare», delle microintensità del divenire donna o dei flussi di un desiderio senza soggetto, si allontanerebbero infatti pericolosamente dalla scala più grande («molare») dell'oppressione e dei mezzi atti a combatterla. Sarà necessario attendere che un femminismo più tattico e ferocemente antiessenzialista prenda il sopravvento affinché l'opposizione di Deleuze e Guattari ai grandi dualismi «molari» (uomo-donna, omo-etero) e la loro energetica del desiderio giochino alla fine un ruolo chiave nell'arena femminista; la quale, in due articoli raccolti in un medesimo volume del 1994, annuncia ufficialmente la sua riconciliazione con gli autori dell'*Anti-Edipo*.⁴⁷ Il loro appello a una *disidentificazione* sessuale dei testi si rivelerà molto efficace in ambito letterario; affermare che «donna non è necessariamente lo scrittore, ma il divenire-minoritario della sua scrittura, che sia lo scrittore un uomo oppure una donna»,⁴⁸ secondo la formulazione di Deleuze, o che si debba «cercare piuttosto quanto

c'è di omosessuale, in ogni maniera, in un grande scrittore, anche se si tratta, d'altronde, di un eterosessuale»,⁴⁹ come soggiunge Guattari, significa infatti mettere in primo piano i principi dell'indeterminazione sessuale e della sua mobilità molecolare all'interno del brulicare della scrittura. Il che sta esattamente all'opposto del biografismo delle prime femministe, che elogiavano gli autori-*donne* e il loro corpus *separato*.

Ma la principale influenza francese sui vari femminismi americani, così come sui *gay & lesbian studies* con cui verranno ad allearsi, resta quella di Michel Foucault. Eppure, a partire dalla sua più o meno leggendaria misoginia e sino all'indifferenza per il tema della differenza sessuale nella sua *Storia della sessualità*, la relazione tra Foucault e le femministe non si presentava sotto i migliori auspici. I termini nei quali una raccolta dedicata a tale questione tenta di pensare la loro «convergenza» segnalano anche una difficoltà nei confronti dell'approccio foucaultiano, talora incline al controsenso; al di là di un'«amicizia rinsaldata dall'impegno etico», Foucault e le femministe avrebbero infatti in comune una poco foucaultiana «teologia della liberazione», senza dimenticare una «poetica della rivoluzione» e un'«estetica della vita quotidiana» che sembrano esserlo ancora di meno.⁵⁰ Ma sull'evoluzione in profondità del femminismo americano, passato da un umanismo essenzialista a un costruzionismo radicale, l'opera di Foucault non avrà un impatto meno decisivo, come è attestato dalla sua onnipresenza nelle ricerche di Joan Scott, di Gayle Rubin o di Judith Butler. *La volontà di sapere*, testo che inaugura la *Storia della sessualità* tracciandone il programma generale, viene pubblicato in inglese nel 1978, ed è forse anche l'invisibile chiave del femminismo americano degli anni ottanta. Smontando l'«ipotesi repressiva» di una sessualità che andrebbe liberata, a vantaggio di un'analisi della sessualità come formazione discorsiva e dispositivo di soggettivazione – dato che il periodo storico della sua «liberazione» semplicemente coincide con «uno spostamento ed un capovolgimento tattici» –⁵¹ il libro pone termine alla marginalizzazione del femminismo «progressista» e apre la strada a una critica di *tutti* i discorsi sessuali. E spiegando la costituzione del moderno dispositivo di sessualità attraverso le

«quattro grandi strategie» che, nel XIX secolo, furono «sessualizzazione del bambino, isterizzazione della donna, specificazione dei perversi, regolazione delle popolazioni»,⁵² contribuisce a togliere dall'isolamento la questione femminista, mettendola in collegamento con i temi dell'omosessualità e della criminalizzazione dei corpi. In tal senso, il libro ricolloca la questione della sessualità all'interno di una storia politica; attraverso le norme della monogamia, dell'eterocentrismo e della trasmissione delle ricchezze, la sessualità è infatti ciò che articola la cellula familiare, è il sistema economico e la gestione politica delle società; di conseguenza, non può venire separata da questioni che vanno affrontate su scala più ampia. Il termine di «biopolitica», che serve a designare la regolazione amministrativa della vita, sta a indicare precisamente il fatto che il potere produce i propri soggetti classificandoli e amministrandoli, che attraversa i corpi, li investe, addirittura li eccita, e non è dunque mai completamente esterno a essi.

Al di là dei vivaci dibattiti che la sua rilettura delle sessualità antiche susciterà oltreoceano, l'opera di Foucault contribuisce a riconfigurare la questione sessuale, che non è più tanto quella dei dominati o dei repressi, quanto la questione, divenuta del tutto problematica, di un'identità di genere sessuale (uomo o donna) e di pratica sessuale (omo o etero). Con il comune obiettivo di pensare la *soggettivazione* sessuale piuttosto che colpire il nemico di genere, femministe e omosessuali potranno dare vita a un'inedita collaborazione. In altri termini, il successo dell'ultimo Foucault consentirà di sostituire al precedente approccio normativo – quello delle femministe ma anche dei *gay studies* tradizionali, secondo i quali si darebbe contrapposizione tra un'identità oppressa e un'identità dominante – un'archeologia *postidentitaria* in cui la norma di genere (*gender norm*) viene analizzata in quanto costruzione storica e politica precisa e allo scopo di decifrarne le modalità. Questa indagine sulle soggettività divise e sulle identità sessuali indefinite potrà all'occasione fare uso dell'intero corpus della teoria francese, come si è per esempio verificato nel caso della critica Kaja Silverman, la quale ha posto il suo studio sulle «mascolinità

devianti» moderne sotto una quadruplice luce, non soltanto quella di una genealogia foucaultiana della norma, ma anche quella dell'«inconscio acefalo» lacaniano, quella di una «politica libidinale» dagli accenti lyotardiani e quella dello smontaggio deleuziano del riduttivo binomio sadomasochista.⁵³ Nella maggior parte dei casi però, soltanto il lavoro di Foucault rende possibile una simile evoluzione; che è poi la stessa evoluzione del ricco ambito delle teorie omosessuali all'inizio degli anni novanta.

È infatti nei termini di un omaggio permanente a Foucault che viene allora ad aggiungersi ai *gay studies* più antichi, sovente essenzialisti e polarizzanti (dove i gay erano nettamente distinti dagli etero), la nuova corrente dei *queer studies*, il cui nuovo e più «infettivo» approccio consiste nell'esplorare tutte le zone intermedie tra identità sessuali, tutte le zone in cui i confini si intorbidano. La svolta *queer*, ispirata da una parola che in inglese suona come un sinonimo di «folle» (ossia uno spostamento parodistico dell'ingiuria omofoba), registra come data di nascita un articolo del 1991 in cui la critica femminista Teresa de Lauretis invita a ripensare le identità sessuali in funzione dei loro costanti spostamenti,⁵⁴ traendo peraltro origine dai dibattiti degli anni ottanta tra femminismo essenzialista e femminismo antiessenzialista, nonché dalla doppia rilettura rispettivamente di Foucault e di Derrida (grazie al quale viene ripolitizzato l'«indecidibile») proposta dalle sue due principali ispiratrici, ossia Eve Kosofsky Sedgwick e Judith Butler.

In *Epistemology of the Closet*, un saggio pionieristico che acquisirà ben presto lo statuto di libro culto, Eve Kosofsky Sedgwick, docente di letteratura inglese a Duke, si chiede perché mai colui il quale ha rapporti sessuali con un uomo dovrebbe essere chiamato gay. Da Nietzsche a Proust, e dalla norma monogamica ai disastri dell'Aids, l'autrice fa uscire allo scoperto le incertezze identitarie e le fragilità del genere, contrappone – in linea con Foucault – i «piaceri del corpo» alle «categorizzazioni della sessualità» e denuncia il «separatismo» delle politiche identitarie del decennio precedente.⁵⁵ Sedgwick si ripropone di andare a scovare i disturbi sessuali e le ambivalenze identitarie nascosti dietro ai dualismi imposti, con l'ambizione di portare allo scoperto una vera e propria *episteme*:

«Numerosi nodi del pensiero e della conoscenza della cultura occidentale del XX secolo [...] sono strutturati – a dire il vero fratturati – da una crisi cronica, oramai endemica, della definizione dell'omo e dell'etero [...] che data a partire dalla fine del XIX secolo»⁵⁶ afferma fin da subito, riferendosi all'anno 1870, ossia alla «data di nascita» dell'omosessualità moderna suggerita da Foucault.⁵⁷ Questo lavoro verrà a sua volta riproposto, talora un poco letteralmente, dai numerosi autori che negli anni seguenti avanzeranno l'idea di sottoporre in maniera analoga tutti gli oggetti sociali e culturali possibili a questa lettura «perversa» dell'indeterminazione sessuale, l'idea cioè – e in altri termini – di *queer*arli, sia che si tratti del romanzo epistolare oppure della poesia orale, della musica di Schubert o della scultura di Michelangelo o persino dell'Fmi o del buddhismo zen. L'altro asse di questa svolta *queer* è rappresentato dal lavoro di Judith Butler che, da *Scambi di genere* a *Corpi che contano*, sottopone a un'analisi alquanto sofisticata le modalità performative e dialogiche di una costruzione continua del genere sessuale, in cui femminilità e virilità diventano «citazioni obbligatorie» e norme di controllo di cui la *drag queen*, a sua volta, smonta l'artificio attraverso la parodia pubblica.

Ma ciò che il movimento *queer* e le sue innovative tesi rivelano, come già si era verificato nel caso del femminismo universitario radicale, è la crescente distanza che separa da una parte una militanza sessuale universitaria, dal carattere oratorio e autoriflessivo (e legata alla carriera di qualche diva degli studi letterari), e dall'altra le lotte effettive condotte fuori dei campus dalle comunità sessuali; e ciò malgrado l'impegno personale di alcuni/e universitari/ie soprattutto nel contesto della lotta contro l'Aids, e malgrado l'eccezione costituita in questo caso dalle lunghe interviste concesse da Foucault ai giornali gay generalisti, da *Christopher Street* a *The Advocate*. Il dialogo tra una cricca intellettuale, socialmente isolata ma all'avanguardia per quanto riguarda le nuove teorie radicali, e i militanti di quartiere, i cui organismi e rivendicazioni negli ultimi venticinque anni sono cambiati in misura nettamente ridotta, risulta difficile, indiretto, strutturalmente sfalsato. Lo storico dell'omosessualità David Halperin, evidentemente convinto del

ritardo della società rispetto all'università, è riuscito addirittura a contrapporre un'America reale – che dal 1980 «sembra essere caduta in un torpore reazionario» – ai suoi universitari in pieno «fermento intellettuale», le cui ricerche «avanzano a grandi passi [...] sotto la spinta di Foucault» e di qualche altro.⁵⁸ L'autore sembra persino rammaricarsi per il fatto che l'intero paese non manifesti la stessa audacia di alcuni suoi campus. Si tratta di un problema tanto antico quanto quello dei divari temporali tra l'innovazione intellettuale e la lotta sociale, tra il laboratorio e la strada, un problema già sollevato in passato da Marx e da Engels; e quest'ultimo, appunto, proponeva già allora di applicare il modello della lotta di classe alla cellula coniugale, dopo aver osservato che il marito rappresenta il borghese e la donna il proletario.

Politica teorica, alleanza difficile

E dunque, nel corso degli anni ottanta, viene ad allargarsi quel fossato che separa una giustificazione teorica sempre più sofisticata della lotta minoritaria dalle sue meno spettacolari manifestazioni sociali, represses dalla controrivoluzione reaganiana, il fossato che separa, se vogliamo, un multiculturalismo accademico dalle multiculturalità reali. Si tratta di una sconnessione tale da costituire l'argomento principale negli ambienti marxisti, ancora ben presenti all'interno dell'università, contro le politiche identitarie – e contro la loro ispiratrice, la French Theory –, colpevoli di avere abbandonato il terreno della lotta «reale». La teoria nel senso del materialismo dialettico, in quanto manifestazione dei rapporti sociali reali, si contrappone a questa teoria «postmodernista» che focalizzerebbe l'attenzione in direzione del solo campo simbolico e sostituirebbe la lotta tra i testi alla lotta di classe. A partire dal 1979, dall'anno in cui Dick Hebdige descriveva il movimento punk come una guerra di classe combattuta sul terreno dello stile, la posta in gioco si collocherebbe infatti su un piano esclusivamente culturale, stilistico e in ultima istanza testuale, sul piano cioè del tanto detestato «testualismo» che cancellerebbe persino il contesto sociale dei testi.

In un libro che vuole anche essere un bilancio di questa situazione, il marxista Alex Callinicos riassume le varie accuse provenienti da quell'ambito nei confronti della teoria francese, colpevole di avere fornito le armi con cui si combatte la lotta testuale, ossia il gergo, l'idealismo, il pantestualismo, il nichilismo, il conservatorismo passivo e le aporie nietzschiane.⁵⁹ In uno dei best seller della critica letteraria anglosassone, il critico inglese Terry Eagleton, risoluto a sbarrare la strada a coloro che sono da lui considerati come i fautori della reazione, attacca a sua volta il «disfattismo politico» della decostruzione e la fuga in avanti dei nuovi teorici verso le «lotte lessicali» e la tematica unica dell'«autodistruzione dei testi».⁶⁰ La stessa idea di lotta, assicurano i marxisti, sarebbe diventata una metafora, una figura di stile. Todd Gitlin ritiene che siano state queste conventicole accademiche e queste astute teorizzazioni ad avere promosso il «vestirsi come Madonna al rango di atto di “resistenza”, equivalente all'andare a manifestare per il diritto all'aborto»,⁶¹ senza che tra lotte sociali e semplici merci anticonformiste potesse più essere tracciata alcuna frontiera. Ciò che ha potuto far perdere di vista quella differenza tra azione e discorso, tra radicalismo impegnato e radicalismo cartaceo, costitutiva dell'approccio marxista, non è altro che la *sovrasemiologizzazione* inaugurata dai *cultural studies* e prolungatasi nei *minority studies*. Se tutto non è più altro che segni e se i rapporti sociali si possono risolvere nel testo, l'unico gesto ancora politico è la riappropriazione, lo spostamento e la combinazione inedita dei segni esistenti; il che si colloca a grande distanza dalle forze storiche reali alle quali guardano i marxismi. Ed ecco allora il *poststrutturalismo*, il *postmodernismo*, il *postumanismo*, come se l'inflazione del prefisso *post-* che accompagna i nuovi *-ismi* degli studi letterari tradisse, in coloro che lo usano, una fede esclusiva nel racconto, il canto funebre del registro dell'azione, il disincanto *fin de siècle* di chi arriva dopo, troppo tardi, e non potrà fare altro che ironizzare sulle occasioni mancate.

È possibile replicare con almeno due argomenti a questa critica marxista dell'impotenza politica della *theory*. Il primo argomento è di ordine sociologico. Poiché il marxismo americano è esclusivamente

universitario – «adattato [...] alle norme della rispettabilità accademica» e costretto a «formulare le sue posizioni secondo i codici del paradigma dominante», secondo il punto di vista offerto da due critici⁶² – si ritrova a sua volta a cadere sotto i colpi degli argomenti che propone; le sue motivazioni coincidono infatti con le motivazioni dei suoi avversari poststrutturalisti o multiculturalisti, e sono la fedeltà a una scuola, l'argomentazione vincente, la preoccupazione di avere la meglio sul mercato dei discorsi. Si ritrova insomma a essere altrettanto impotente e altrettanto retorico delle altre posizioni del mondo universitario, molto di più in ogni caso di quanto non lo siano i suoi omologhi europei, i quali si appoggiano a partiti politici e a formazioni sindacali. In un Terry Eagleton o in un Michael Ryan non c'è niente che possa servire *direttamente* la causa delle lotte sociali extrauniversitarie.

Il secondo argomento è più teorico ed è legato alla ricorrente questione dell'*enunciazione*, sia relativamente alle sue modalità linguistiche sia relativamente alle sue condizioni sociopolitiche – e al reciproco rapporto di queste – in quanto questione centrale se non della teoria francese per lo meno delle sue versioni americane. Essendo un atto, l'enunciazione è ciò che fa sì che una forma di espressione – tanto futile quanto un abbigliamento bizzarro o una musica, oppure decisiva quanto l'affermazione di un soggetto collettivo – sia occasione di una presa di parola sociale, di un'operazione collettiva di soggettivazione, di un'articolazione tra visione del mondo e intervento *nel* mondo tutta da inventare. Si tratta di un'idea che, all'interno di contesti teorici distinti, trova riscontro sia nei «concatenamenti collettivi di enunciazione» di Deleuze e Guattari (che sono di certo meno territorializzati di una comunità effettuale), sia nel progetto foucaultiano di individuare «il modo di esistenza degli eventi discorsivi all'interno di una cultura», sia, ancora, nell'atto enunciativo che conduce, secondo Michel de Certeau, alla «storicità dell'esperienza». E proprio il tema dell'enunciazione costituisce il punto cieco del discorso marxista americano, è il suo dogma politico, che rifiuta con il medesimo orrore i testi teorici francesi, gli studi identitari e il più trasversale e ambiguo ambito dei *cultural studies* e non ha lasciato alcuno spazio a

tale questione. Relegando in secondo piano (se non nel limbo del superfluo) il problema dell'*enunciazione* sociale, non soltanto i marxisti commettono un errore *politico* ma perdono anche l'occasione di porla a se stessi, precludendosi la possibilità di chiarire l'uso spontaneo di alcuni termini da loro adottati contro il «tradimento» testualista. Interrogare i concetti di «realtà», di «soggetto», di «etica», di «azione», di «politica», in nome dei quali viene condotta la loro assennata critica, non significa schivare il dibattito a vantaggio di una regressione filologica senza fine, ma significa porre per l'appunto il problema dei rapporti tra i gruppi sociali e il discorso intellettuale, tra l'azione e i significanti, nonché il problema, in un simile contesto, della validità o della obsolescenza di norme politiche ereditate dal XIX secolo.

Judith Butler e Joan Scott insistono a loro volta sul fatto che sia necessario «esibire tutta la violenza silenziosa di questi concetti, nella misura in cui hanno funzionato non soltanto per marginalizzare certi gruppi [...], ma per fare dell'esclusione la condizione stessa di possibilità della "comunità"», e soltanto la teoria francese sarebbe in grado di consentirlo, essendo non tanto e di per sé «una posizione *stricto sensu* quanto piuttosto un'interrogazione critica su tutte le operazioni di esclusione grazie alle quali vengono stabilite le posizioni».⁶³ In altre parole, alla sbrigativa distinzione tra una società politica un tempo unificata, quella che la critica marxista sembra rimpiangere, e il mondo balcanizzato delle politiche identitarie, soltanto gli strumenti della teoria potrebbero sostituire un quadro più complesso, mettendo in luce le modalità di esclusione del discorso dell'«unità» e, per contro, le alleanze possibili tra conventicole comunitarie. Salvo che tutto il problema sta nel fatto che sollevare, per quanto lucidamente possibile, la questione dell'enunciazione non è di per sé un atto performativo, non è la condizione sufficiente di un cambiamento politico. A maggior ragione, poi, quando il rigore e la chiarezza di una questione di tale portata si perdono lungo il concatenarsi di discorsi molto indiretti che collegano il testo teorico francese al lettore o al militante americani attraverso i giri della traduzione, della riappropriazione, del discorso universitario e dei suoi propri interessi. Coloro i quali

formulano la questione dell'enunciazione non ne sono necessariamente i beneficiari politici e, relativamente al cambiamento sociale, contano meno di questi ultimi. Stanley Fish lo ha espresso perfettamente, con l'astuzia di colui che sembra rallegrarsi per l'«inutilità» dell'universitario: «Sebbene il “testuale” o il “discorsivo” siano terreni cruciali per la contestazione sociale, le persone che *studiano* queste tematiche non sono a loro volta attori cruciali di questo contesto».⁶⁴ Si ritrova qui il divario strutturale tra gli universitari, il cui compito (e interesse) sta sempre nel dividere, nel rivoltare, nel sospettare la questione posta, e le comunità, il cui problema consiste interamente nell'accesso all'enunciazione, condizione del cambiamento. Divario, detto in altri termini, tra un interrogare le modalità stesse dell'interrogare e l'incapacità dei gruppi sociali minoritari di far valere le loro rivendicazioni più urgenti. Divario, ancora, tra le arguzie metodologiche di un discorso autenticamente etico e i problemi per altri versi rozzi di segmenti di popolazione le cui politiche sono sovente meno evolute. Per farla breve, la lesbica nera che rivendica la sua posizione antiestablishment e la sua «politica decostruttiva» sarà sempre più vicina a una società basata su discorsi che non alla società politica, se paragonata alla lesbica nera che vive immersa in una realtà in cui, diversamente dall'ambiente tollerante di un campus, viene costantemente stigmatizzato sia il colore della pelle che l'orientamento sessuale. Il capitale simbolico dell'approccio teorico non soltanto compensa il debole capitale politico di universitari isolati, ma talora consente persino di giustificarlo, oltre al fatto di costituire motivo di rimprovero nei confronti di coloro i quali agiscono nel concreto a causa della loro mancanza di autoriflessione.

Il divario, infine, è soprattutto pedagogico. Se infatti il *Manifesto* di Marx era accessibile ai sindacalisti tedeschi dell'epoca, i saggi teorici sulla razza come «significante scisso» o la norma di genere in quanto legata all'identità sessuale «per metonimia» non risultano immediatamente leggibili alle vittime dirette dell'oppressione etnica o sessuale. Alla torre di Babele di un settore umanistico che ha voluto svolgere la funzione di crocevia di minoranze, si è sostituita la torre di blabla di un metadiscorso

sempre più precluso ai suoi improbabili utenti. Lo ha visto bene Eve Sedgwick, sacerdotessa dei *queer studies*, nel segnalare il pericolo che un concetto troppo affinato di «differenza» non dica più niente di quella che è l'esperienza sociale della differenza: la teoria, concepita «come la scienza stessa della *différ(e/a)nce*, ha nel contempo trasformato in feticcio l'idea di differenza e ne ha sublimato le possibili incarnazioni a tal punto che i suoi più dotati interpreti sono le ultime persone da cui verrebbe in mente di farsi aiutare a pensare alcune differenze particolari».⁶⁵ Eppure, un tale allontanamento *per opera della teoria* non è anzitutto imputabile alle ciarliere sottigliezze teoriche o alla vigilanza etico-discorsiva un poco ostentatoria (da dove, come, a quale titolo, in nome di chi parlare di *differenza*?) di qualche critico; a meno di non rimettere in circolazione il vecchio argomento antintellettualista, come fanno alcuni leader comunitari per controbattere alle chiacchiere da *academics*. Si tratta, più banalmente, di una distanza sociologica che rimanda a una ben nota sineddoche, a quella illusione ottica istituzionale che rende gli oratori da campus inclini a prendere la parte universitaria per il tutto sociale. Il tempo di un convegno, di un articolo, di un'argomentazione vincente ed essi dimenticano il carattere periferico e politicamente ambivalente dell'ambito delle loro pratiche, prendendo per regola generale ciò che per lo più è dettato dalla logica autarchica del discorso universitario: se la posizione di marginalità nell'università garantisce, in quel contesto, una certa produttività enunciativa e una certa visibilità intellettuale, fuori del campus una medesima posizione tende piuttosto a marginalizzare quelle minoranze che spesso desidererebbero raggiungere il «centro», in un'inesorabile spirale di silenzio. Questo stesso effetto di distanza può inoltre far dimenticare l'altra questione cruciale, ossia il fatto che quella «cultura» (popolare, di massa, commerciale o contestataria o tutto questo insieme) che accaniti universitari si entusiasmano ad analizzare nello stesso modo in cui si comporta un etnologo con il proprio oggetto di studio, non è più affatto una sfera delimitata, appunto un *oggetto* di studio, ma si confonde oramai con la totalità sociopolitica. Una totalità che oltretutto non presenta limiti all'esterno dei quali ci si potrebbe situare e che non

corrisponde tanto a un repertorio di forme di espressione quanto al piano di insieme sul quale si costituiscono le soggettività. Il divenire-invisibile della minoranza silenziosa e la totalità culturale dell'industria dei simboli costituiscono una sorta di duplice area cieca, di duplice disconoscimento cui non sfuggono nemmeno i più sottili semiologi dell'identità, né i più fini teorici dell'enunciazione; è un duplice rimosso che rinvia alla loro originaria ambivalenza nei confronti del capitalismo.

Solo una critica complessiva del capitale aveva potuto infatti fornire ai sostenitori di questi differenti discorsi di opposizione, identitari o postidentitari, gli elementi di una comunità politica. Ma se *cultural studies* e politiche identitarie hanno a cuore la denuncia delle gerarchie culturali, la riabilitazione di Mtv al cospetto di Shakespeare o gli eroi neri di film scadenti (come nel caso dei cosiddetti *blacksploitations*) contro gli eroi bianchi di film di qualità, il tema della merce (*commodity*) non può che essere per loro un argomento secondario e dallo statuto ambiguo, un po' metafora e un po' fatalità. La cosa più sorprendente di questa proliferazione senza precedenti di teorie minoritarie non è il fatto che l'America reaganiana e i suoi campus di tradizione umanistica si siano dichiarati favorevoli alla messa a morte simbolica dell'eterosessismo, del pioniere bianco o persino dell'Occidente, ma è il fatto che gli stregoni che se ne sono incaricati non si siano accorti che i loro totem minoritari sfuggivano loro di mano a vantaggio dei mercanti di simboli e degli esperti, profumatamente pagati, del recupero culturale. Questi ultimi infatti, fossero consulenti «guru» o pubblicitari intuitivi, hanno saputo trarre profitto dalla nuova moda e attingere ai sussulti comunitari dell'era reaganiana e alle teorizzazioni identitarie che agitavano allora l'università per inventare nuovi settori di mercato. E nel farlo si sono pure spesi in fragorosi elogi dell'irreversibile diversità in chiave promozionale, dalla produzione musicale (Emi) al prêt-à-porter (Benetton), e hanno settorializzato la loro clientela in tanti registri di espressione e comunità individuali quante erano le suddivisioni all'interno degli studi letterari negli anni ottanta, dai rapper bianchi ed etero alle lesbiche ispaniche fanatiche dell'opera. Gli universitari insomma non

si sono accorti dell'interesse commerciale della questione dell'enunciazione, non si sono accorti del fatto che *enunciare* culture marginali e raccontare la loro soggettivazione collettiva attraverso l'enunciazione significa anche renderle visibili, riconoscibili, persino legittime, sul monitor delle industrie culturali. Quel decennio incominciato nei campus, al riparo dalla reazione reaganiana, con una dichiarazione di guerra generalizzata a tutte le forme di oppressione e di segregazione, si è concluso nelle campagne pubblicitarie in venti lingue per i nuovi marchi dell'industria della ribellione. Perché il marketing specializzato nell'offerta alle comunità nere o ispaniche, perché il nuovo turismo gay proposto da innovative agenzie di viaggio, l'impiego pubblicitario delle mitologie di opposizione del rap o del reggae, o ancora le promozioni tariffarie su misura messe a punto dagli operatori telefonici a lunga distanza (altro prodotto della parcellizzazione dell'AT&T durante il primo mandato Reagan) e calibrate sulle esigenze di ogni minoranza etnica, sono *anche* invenzioni degli anni ottanta, allo stesso titolo di quelle che abbiamo visto fiorire nei campus e di cui hanno anche ripreso le parole d'ordine.

L'enunciazione minoritaria avrebbe dunque avuto bisogno, per evitare di partorire esclusivamente il marketing culturale, di una concezione complessiva – se non di una critica – del capitale. E proprio qui ritroviamo l'aspetto più dannoso di una *decontestualizzazione* della teoria francese, la sua unica ma incretiosa distorsione: il fatto cioè di non essersi accorta di quanto era politicamente in gioco nelle differenti teorie francesi del capitalismo «postmoderno», di averle lette distrattamente e solo attraverso la folgorazione di qualche formula, di avere acquisito la certezza che oramai l'esteriorità dialettica era obsoleta (da cui il motivo quasi amniotico della partecipazione, della mimesi, della fusione con il capitale) senza individuarne la portata offensiva in termini di risorse di lotta. La teoria francese consente infatti anche di insinuarsi al cuore della macchina capitalistica americana e di escogitare una politica. La definizione del capitalismo data da Baudrillard in quanto «sterminio della differenza» poteva per esempio essere considerata anche come qualcosa che preannunciava

proprio l'assorbimento e il livellamento della differenza da parte delle industrie culturali. Che Deleuze e Guattari dipingano il funzionamento del capitale come «trascendenza del significante dispotico» non esclude che quest'ultimo possa presentarsi appunto sotto una maschera libidinale o libertaria, come la spregiudicatezza di Madonna, le angosce di Mtv e persino le provocazioni del gay pride. E quando Lyotard, nel 1974, si rivolge agli intellettuali parigini, definiti con un'espressione dell'epoca come «privilegiati dalle mani fini», per rimproverarli di non vedere «le nostre intensità servili», di non comprendere «che si può godere ingollando l'inculata del capitale»,⁶⁶ l'apostrofe non vale soltanto nei confronti degli intellettuali marxisti del suo tempo che teorizzavano il proletariato ma, in altro senso, può essere valida anche per i futuri guerriglieri americani della semiotica e per i combattenti del testo, capaci sì di analizzare il ruolo di tutto un armamentario culturale nella formazione di una soggettività marginale, ma non di vedere come tale soggettività imponga poi sul mercato proprio quel medesimo armamentario, trasformandolo al tempo stesso in un oggetto di desiderio e in una vittoria dell'industria.

Si torna infine al punto di partenza, ossia all'isolamento strutturale dell'ambito intellettuale americano, all'esiguo numero di *punti di passaggio* (tanto più facilmente controllati dai «guardiani» dell'innovazione culturale) tra l'università e il mondo esterno. Ciò che Deleuze e Guattari sostenevano contro i marxisti ortodossi, ovvero che il capitalismo sarebbe di per sé più *rivoluzionario* del comunismo – e ciò per avere sostituito la fede con il desiderio – si è ritrovato a essere un'affermazione meno pertinente se applicata all'universo quasi autarchico delle parrocchie universitarie. Va comunque tenuto in considerazione il modo in cui tale affermazione è stata depoliticizzata e *destoricizzata* dopo avere attraversato l'Atlantico a opera di quell'«ideologia [americana] che esclude doppiamente la storia e la dialettica», come nel 1980 sottolineava il linguista Amiel Van Teslaar per spiegare che l'America del Nord offriva il «terreno migliore per accogliere lo strutturalismo».⁶⁷ E va inoltre tenuto in considerazione il fatto che si trattava di una affermazione ridondante e dunque non ricevibile nei paesi dei flussi e

dei segmenti, degli accomodamenti e del grande mercato libidinale, come avremo modo di vedere. Resta che la teoria francese è stata letta dai nuovi seguaci dei discorsi minoritari solo dopo essere stata tradotta e curvata nella lingua avulsa dell'università. La critica francese dell'autorità si è diretta solo marginalmente sul potere politico ed economico, ma si è ritrovata a essere una critica dell'autorità del professore, dell'autore canonico, dell'istituzione universitaria. La questione dell'uso, infine, è stata interpretata non tanto in senso transitivo, nei termini di un uso *da combattimento* di alcuni concetti, quanto esclusivamente all'interno del contesto universitario, nel senso dell'efficacia di alcuni discorsi sul mercato dei discorsi; e dunque in tal caso l'uso non si riferisce tanto alla «scatola degli attrezzi» del teorico rivoluzionario (o magari dell'intellettuale impegnato) quanto ad alcuni argomenti isolabili, estrapolabili dal testo originario, perfettamente adattati al formato degli articoli di riviste universitarie dove verranno discussi e declinabili intorno alla tavola rotonda di un convegno. Per lo studente o per il giovane insegnante i testi di riferimento dovevano essere prima di tutto *user-friendly*, ossia piacevolmente utilizzabili, come si dice di un software o di un robot da cucina, secondo la formula tipicamente americana che designa una facile e gratificante operatività, nonché un accesso semplificato, e personifica pure l'oggetto in questione (fosse anche un testo) nei termini di un'«amicizia» nei confronti dell'utente.

New Historicism: i limiti di un compromesso

A questo crescente divario tra usi strettamente universitari e obiettivi politici di più ampia portata, tra il discorso dell'enunciazione e il suo recupero commerciale, oppure fra intransitività della teoria e transitività dell'identità (o di ciascuna comunità), per lo meno una delle correnti appartenenti all'ambito degli studi letterari ha tentato di reagire. Si tratta dell'intraducibile New Historicism,⁶⁸ che corrisponde alla non diffusa ricerca di una terza via, da non intendersi però nei termini di un compromesso, tra

il radicalismo delle politiche testuali e l'umanismo convenzionale dei tradizionalisti. Questo movimento di pensiero dai contorni alquanto imprecisi, il cui intento consiste nel restituire il dovuto rilievo ai fattori contestuali nella lettura dei testi e, più in generale, nel reintrodurre la dimensione storica all'interno degli studi letterari, ha fatto la sua comparsa all'università di Berkeley all'inizio degli anni ottanta per iniziativa di Stephen Greenblatt. Il padre del New Historicism, specialista di Shakespeare e del Rinascimento, era docente a Berkeley dal 1969, anno della tesi di laurea, e vi sarebbe rimasto sino al 1996, quando andrà a dirigere il prestigioso dipartimento di inglese di Harvard. Contro il «valzer» delle nuove teorie letterarie e identitarie – e, meno direttamente, contro Foucault, di cui Berkeley rappresenta a quel tempo il feudo americano – nel 1982 fonda, con la collega Svetlana Alpers, dapprima la rivista *Representations*, dedicata all'analisi dei rapporti tra estetica e ideologia, e successivamente la collana «New Historicism» per la University of California Press. Assai più di quanto non lo fossero Paul de Man per la scuola di Yale o Gayatri Spivak per gli studi postcoloniali, Greenblatt è il solo e unico fondatore della corrente, il suo animatore, il suo stratega, il suo infaticabile unificatore. La rete da lui pazientemente intessuta, prima a Berkeley e poi a Harvard, vedrà aggiungersi poco per volta al suo i nomi di Catherine Gallagher, di Walter Benn Michaels, di Michael Rogin e di Eric Sundquist.

Il New Historicism, miscela composta da un materialismo storico poco ortodosso e da una libera sociologia dell'arte, si contrappone alla doppia deriva che vede le teorie letterarie dirigersi verso il formalismo critico da una parte e, dall'altra, verso l'illusione di una natura politica soggiacente a ogni discorso, letterario o teorico. Propende piuttosto per un ritorno a obiettivi in apparenza più modesti ma, nelle convinzioni dei suoi seguaci, più illuminanti, come le condizioni sociali e storiche della scrittura e della lettura. Sotto la bandiera di una «poetica della cultura» viene dunque affinata la vecchia critica sociale degli anni sessanta attraverso l'analisi delle complesse procedure di «negoiazione» (termine chiave a livello metodologico) tra i fattori sociali, i saperi costituiti, la

«libertà» del creatore e gli orizzonti di attese del lettore. A seconda che una tale «negoziazione» venga assodata al servizio della *doxa* di un'epoca, di una corrente dissidente o di un progetto il cui autore miri a una sovversione estetica dell'ordine stabilito, l'opera avrà effetti diversi sui suoi lettori, nonché un posto differente nel corso di quel lungo processo di innovazione compenetrata di ripetizione che è prodotto dalla storia culturale. Ciascuna opera viene di volta in volta considerata singolarmente e secondo una prospettiva che non trascura le fonti e il contesto ideologico della sua produzione, il che impedisce l'imporsi aprioristico di un approccio ermeneutico e favorisce piuttosto un movimento di andata e ritorno tra rapporti, periodi e registri, fra testo e fuori testo. Contro il testualismo di alcuni derridiani occorre descrivere le relazioni tra i differenti aspetti di un'opera non più nei termini di un'*autoproduzione* dei testi ma in quelli di una ricerca di equilibrio e di un'ottimizzazione degli interessi, che non per caso vengono mutuati dal linguaggio dell'economia, come «circolazione», «scambio», «commercio», «transazione» e, sempre, «negoziazione». E occorre anche mettere in primo piano il ruolo dei fattori economici all'interno della storia culturale, in maniera tale da sostituire una dimensione metaforica con un'altra; l'economia prende infatti il posto della fisica derridiana e demaniana dello «scivolare» e delle altre modalità dell'«inabissarsi» dei testi.

E tuttavia Greenblatt e i suoi accoliti mettono costantemente in guardia dai pericoli di un ritorno allo storicismo tradizionale. A una storia totalizzante e continua contrappongono le «controstorie» che «fanno venire alla luce gli inciampi, le incrinature, le linee di frattura e le assenze sorprendenti all'interno delle strutture monumentali» della storia ordinaria; ed è necessario accedere al piano delle «rappresentazioni» attraverso storie *parallele*, attraverso le storie del corpo umano, dei motivi estetici o delle forme del discorso, sino a coltivare addirittura la «seduzione dell'aneddoto» e la «vocazione alla particolarità».⁶⁹ Al cuore della metodologia inaugurata dal New Historicism si ritrova un'attenzione nuova – e indirettamente foucaultiana – alle opere in quanto modi di classificazione, in quanto alla base di una suddivisione tra produzioni legittime e produzioni

marginali; queste ultime sono poi motivo di interesse nella misura in cui ciò che non vi si trova può rivelare *a contrario* i principi normativi che presiedono alla sopravvivenza delle opere. È a questo titolo che i controcorpus, marginali e dunque sovversivi (letterature ebraica, nera, ispanica, gay), vengono tenuti in considerazione, e a questo titolo soltanto.⁷⁰ La maggior parte dei lavori di questo movimento si riferiscono infatti al Rinascimento inglese e ai suoi autori riconosciuti, piuttosto che al romanzo afroamericano o alla poesia *beat*, e i saggi più influenti di Greenblatt sono dedicati ai lavori di Shakespeare, sebbene la sua lettura sia anche un reinvestimento politico, condotto tuttavia con maggiore sottigliezza rispetto ai critici e teorici dell'identità che tengono in sospetto il drammaturgo bianco o l'invertito dei *Sonetti*. Possiamo cogliere questo reinvestimento politico in una lettura del purgatorio nell'*Amleto*, concentrata esclusivamente sul tema del purgatorio, il cui scopo consiste nel mostrare il ruolo delle guerre di religione e di un virulento anticattolicesimo nella drammaturgia shakespeariana,⁷¹ così come pure in una perlustrazione delle ambiguità di Shakespeare nei confronti dell'imperialismo elisabettiano, nonché del ruolo dell'*angoscia* nella sua visione del politico, nel saggio che rese famoso Greenblatt e che si intitola *Shakespeare Negotiations*.⁷² In un saggio raccolto in un volume collettivo su *La tempesta*, possiamo anche coglierlo nell'invito a rintracciare le incertezze politiche di Shakespeare e del suo tempo per mantenere vivo il canone letterario, giacché «il modo migliore per uccidere la nostra eredità letteraria consisterebbe nel farne la celebrazione decorativa del nuovo ordine del mondo»,⁷³ sia del mondo odierno sia di quello dell'Inghilterra elisabettiana. E possiamo infine coglierlo, al di là di Shakespeare ma nel cuore della questione coloniale, nella sua analisi dei racconti di esploratori del Nuovo Mondo, dove mette in luce, nella coscienza occidentale, un'articolazione decisiva tra stupore e conquista, o nel modo in cui, «per la maggior parte degli uomini dell'Occidente, lo sguardo meravigliato può condurre soltanto al desiderio di possesso», come sottolinea Roger Chartier salutando l'uscita dell'unico libro di Greenblatt tradotto in francese, *Ces merveilleuses possessions*.⁷⁴

Il metodo adottato dal New Historicism è più induttivo, è meno verboso e più chiaro sugli obiettivi politici ed è meno esposto all'influenza dei miraggi della semiologia, perciò risulta dotato di un valore euristico incontestabile. Non per questo tuttavia apporta qualche soluzione alle aporie degli studi letterari americani; in primo luogo perché di per sé occupa una posizione strategica all'interno di quell'ambito, particolarmente aggressiva nel mettere sotto accusa le impertinenze dei suoi concorrenti postcolonialisti o decostruzionisti; poi perché il lavoro del New Historicism, quasi esclusivamente rivolto al Rinascimento, e la prudenza di fronte ai dibattiti culturali su temi più contemporanei lo hanno sempre dissuaso dall'intervenire direttamente nelle «guerre culturali» che dividono l'università americana. Infine, e più in generale, perché la sua tattica disciplinare corrisponde a un ritirarsi, probabilmente giustificato, della critica e della teoria letterarie nelle riserve di caccia tradizionali (la critica genetica, la storia delle opere, il loro contesto politico), a rimanere ben lontano dalle provocatorie incursioni della decostruzione o dei *minority studies* in territori sconosciuti, sia sul versante della filosofia che delle scienze politiche, come anche della *pop culture* più in voga. Si potrebbe anche interpretare il lavoro di Greenblatt e dei suoi colleghi, nonché il successo che hanno riscosso, come un ripiego protezionistico all'interno delle frontiere del settore letterario; un settore che il contrattacco conservatore, in reazione ai discorsi identitari, avrebbe immediatamente collocato sotto i riflettori dei media e, di lì a poco, nel mirino del potere.

NOTE

¹ Cit. in Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, cit., p. 162.

² Bill Readings, *The University in Ruins*, cit., pp. 89 e 103.

³ Raymond Williams, *The Long Revolution*, Harper & Row, New York 1966, trad. a c. di P. Splendore, *La lunga rivoluzione. Variazioni culturali e tradizione democratica in Inghilterra*, Officina, Roma 1979; Richard Hoggart, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-class Life, with Special References to Publications and Entertainments*, Chatto and Windus, London 1967, trad. di L. Curti, *Proletariato e industria culturale. Aspetti di vita operaia inglese con particolare riferimento al mondo della stampa e dello spettacolo*, Officina, Roma 1970.

⁴ Cfr. i dibattiti riguardo ai quali si divide l'università di Pittsburgh per decidere se occorra battezzare o meno «istituto di *cultural studies*» il programma interdipartimentale creato nel 1986.

⁵ Andrew Ross, *No Respect. Intellectuals and Popular Culture*, Routledge, New York 1989, pp. 16-17.

⁶ Cfr. Marjorie Ferguson e Peter Golding (eds.), *Cultural Studies in Question*, Sage, London 1997, pp. XIV-XV.

⁷ Lawrence Grossberg (ed.) et al., *Cultural Studies*, Routledge, New York 1992.

⁸ Dick Hebdige, *Subculture. The Meaning of Style*, Methuen, New York 1979, trad. di P.L. Tazzi, *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale*, Costa & Nolan, Genova 2008.

⁹ Cathy Schwichtenberg (ed.), *The Madonna Connection. Representational Politics, Subcultural Identities, and Cultural Theory*, Westview, Boulder 1993.

¹⁰ Ann E. Kaplan, *Rocking Around the Clock. Music Television, Postmodernism & Consumer Culture*, Methuen, New York 1987.

¹¹ Timothy Murray (ed.), *Mimesis, Masochism and Mime. The*

Politics of Theatricality in Contemporary French Thought, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997, «Introduction».

¹² Abigail Bray e Claire Colebrook, «The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of Embodiment», in *Signs*, autunno 1998, vol. XXIV, n. 1.

¹³ Ian Buchanan, «Deleuze and Cultural Studies», in *South Atlantic Quarterly*, estate 1997, vol. XCVI, n. 3.

¹⁴ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990, trad. di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, trad. inglese *The Practice of Everyday Life* 1, University of California Press, Berkeley 1984.

¹⁵ François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, cit., p. 419.

¹⁶ James Livingston, «Corporations and Cultural Studies», in *Social Text*, autunno 1995, n. 44, p. 67.

¹⁷ Cfr. soprattutto Henry Louis Gates Jr., «Whose Canon Is It, Anyway?», in *New York Times Book Review*, 26 febbraio 1989.

¹⁸ Patricia Williams, *The Alchemy of Race and Rights*, Harvard University Press, Cambridge 1991, p. 256.

¹⁹ Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, Piscataway 1987 e 1991, 2 voll., trad. di L. Fontana, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, il Saggiatore, Milano 2011.

²⁰ Mary Lefkowitz, *Not Out of Africa. How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*, Basic Books, New York 1996.

²¹ Cfr. per esempio Ramón Saldívar, *Chicano Narrative. The Dialectics of Difference*, University of Wisconsin Press, Madison 1990.

²² Alfred Arteaga (ed.), *An Other Tongue. Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Duke University Press, Durham 1994.

²³ Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 63.

²⁴ Edward Said, «Yeats and Decolonization», in Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin (eds.), *The Edward Said Reader*, cit., pp. 291 sgg.

²⁵ È il tema della sua opera più famosa, Id., *Orientalism*, Pantheon, New York 1978, trad. di S. Galli, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2006.

²⁶ Jacques Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 4.

²⁷ Cit. in François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, cit., p. 427.

²⁸ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, trad. *I luoghi della cultura*, cit., pp. 50-60.

²⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, cit., p. 202.

³⁰ Id., «Can the Subaltern Speak?», cit., pp. 280-281 e 290-291.

³¹ Id., «French Feminisms Revisited. Ethics and Politics», in Judith Butler e Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, cit., p. 57.

³² *Subaltern Studies*, 1982, vol. I, n. 1, Oxford University Press, Delhi.

³³ Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», cit.

³⁴ Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Columbia University Press, New York 1988, trad. parziale di S. Mezzadra, *Subaltern studies. Modernità e (post)colonialismo*, ombre corte, Verona 2002.

³⁵ Adrienne Rich, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Bantam, New York 1977, trad. di M.T. Marengo, *Nato di donna*, Garzanti, Milano 2000.

³⁶ Kate Millett, *Sexual Politics*, Doubleday, New York 1970, trad. di B. Oddera, *La politica del sesso*, Rizzoli, Milano 1971.

³⁷ Meryl Altman, «Everything They Always Wanted You to Know. The Ideology of Popular Sex Literature», in Carol Vance (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Routledge, Boston 1984.

³⁸ Gayle Rubin, «Thinking Sex. Notes for a Radical Theory of a Politics of Sexuality», ivi.

³⁹ Judith Butler e Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, cit., p. XIII.

⁴⁰ Cfr. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca 1986.

⁴¹ Cit. in Ieme van der Poel, Sophie Bertho e Ton Hoenselaars (eds.), *Traveling Theory. France and the United States*, cit., p. 19.

⁴² Judith Butler e Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, cit., p. XVI.

⁴³ Gayatri Chakravorty Spivak, «French Feminisms Revisited. Ethics and Politics», cit., pp. 58-59.

⁴⁴ Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French Feminisms. An Anthology*, University of Massachusetts Press, Amherst 1980.

⁴⁵ Hélène Cixous, «Le rire de la Méduse», in *L'Arc*, 1971, n. 61, pp. 39-54.

⁴⁶ Cit. in John Mullarkey, «Deleuze and Materialism. One or Several Matters?», in *South Atlantic Quarterly*, 1997, cit., p. 445.

⁴⁷ Elizabeth Grosz, «A Thousand Tiny Sexes. Feminism and Rhizomatics» e Rosi Braidotti, «Toward a New Nomadism. Feminist Deleuzian Tracks, or Metaphysics and Metabolism», in Constantin Boundas e Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Routledge, New York 1994.

⁴⁸ Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 48.

⁴⁹ Christian Descamps, «Entretien avec Félix Guattari», in *La Quinzaine littéraire*, 28 agosto 1975.

⁵⁰ Irene Diamond e Lee Quinby (eds.), *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance*, Northeastern University Press, Boston 1988, pp. IX e XIII-XV.

⁵¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, trad. di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 117.

⁵² Ivi, p. 101.

⁵³ Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, Routledge, New York 1992.

⁵⁴ Teresa de Lauretis, «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities. An Introduction», in *Differences (Journal of Feminist and Cultural Studies)*, estate 1991, vol. III, n. 2.

⁵⁵ Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley 1990.

⁵⁶ Ivi, p. 1.

⁵⁷ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 42-43.

⁵⁸ David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, New York 1989, pp. 8-13.

⁵⁹ Cfr. Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist*

Critique, St Martin's Press, New York 1989.

⁶⁰ Terry Eagleton, *Literary Theory. An Introduction*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983, trad. a c. di F. Dragosei, *Introduzione alla teoria letteraria*, Editori Riuniti, Roma 1998.

⁶¹ Todd Gitlin, «The Anti-Political Populism of Cultural Studies», in *Cultural Studies in Question*, cit., p. 30.

⁶² Stanley Aronowitz e Henry Giroux, *Education Under Siege*, cit., p. 177.

⁶³ Judith Butler e Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, cit., p. XIV.

⁶⁴ Stanley Fish, *Professional Correctness. Literary Studies and Political Change*, cit., pp. 123-124.

⁶⁵ Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, cit., p. 23.

⁶⁶ Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, Paris 1974, trad. di M. Gandolfi, *Economia libidinale*, Colportage, Firenze 1978, p. 137.

⁶⁷ Amiel Van Teslaar, «Un structuralisme, mais à l'américaine», in *La Quinzaine littéraire*, n. 330, cit.

⁶⁸ Anche in questo caso il termine non potrebbe essere tradotto senza rischiare il barbarismo o la confusione, per esempio con la «nuova storia».

⁶⁹ Catherine Gallagher e Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism*, University of Chicago Press, Chicago 2000, pp. 17-19.

⁷⁰ Ivi, pp. 10-11.

⁷¹ Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, Princeton University Press, Princeton 2001, trad. di M.C. Coldagelli, *Amleto in purgatorio. Figure dell'aldilà*, Carocci, Roma 2002.

⁷² Id., *Shakespeare Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, University of California Press, Berkeley 1988, p. 142.

⁷³ Titolo del suo contributo a Gerald Graff e James Phelan (eds.), *The Tempest: A Case Study in Critical Controversy*, Bedford-St Martin's Press, New York 2000, pp. 113-115.

⁷⁴ Roger Chartier, «Greenblatt entre l'autre et le même», in *Le Monde des livres*, 29 novembre 1996; Stephen Greenblatt, *Marvellous Possessions. The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford

1991, trad. francese *Ces merveilleuses possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde au XVI^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris 1996, trad. di G. Arganese e M. Cupellaro, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, il Mulino, Bologna 1994.

7. La controffensiva ideologica

«Una delle ragioni per le quali disponiamo di teorie è il bisogno di stabilizzare i nostri regimi di segni. Tutte le teorie, anche le più rivoluzionarie, hanno in tal senso dentro di sé un elemento di conservazione.»

TERRY EAGLETON, *The Significance of Theory*

Gli anni ottanta si prestano a una lettura dialettica, secondo cui i ripieghi identitari e l'estremismo teorico sarebbero una reazione al ritorno del nazionalismo americano e alle nuove espansioni del libero mercato. Nella misura in cui Ronald Reagan e i suoi scagnozzi assicurano che «l'America è tornata» (*America is back*), il tessuto socioculturale della nazione si scompone in tanti casi quanti sono i microgruppi identitari. Si tratta della rapida *hyphenization* dell'America, secondo il termine che designa in inglese il trattino unificatore, che invade allora il linguaggio americano, dagli afro-americani agli asiatico-americani e ai *Native-Americans*. E mentre una politica di privatizzazione e di *deregulation* a 360 gradi fa scattare un doppio processo di finanziarizzazione dell'economia e di precarizzazione del lavoro, nei campus circolano le idee più radicali, come lo smantellamento dei canoni classici, il sostegno ai movimenti di liberazione del terzo mondo, la corsia preferenziale per le minoranze nel reclutamento. La distanza delle aule dalla Borsa è all'apice; nelle prime è consentita qualunque esagerazione, dal lirismo emancipatore all'apocalisse debitamente dramatizzata. Mai bicchiere ospitò tempesta più agitata di quella: i dibattiti sul canone letterario minaccerebbero di morte l'Occidente; la moda della decostruzione segnerebbe le fine del consenso sulla «realtà»; la discriminazione positiva nel reclutamento degli insegnanti comprometterebbe un millennio di eccellenza universitaria; Derrida

e Foucault corromperebbero molto più pericolosamente la gioventù di quanto non lo avesse fatto il decennio delle droghe e del sesso sfrenato. Il punto è che i neoconservatori hanno colto l'occasione per trasformare una disputa da campus in dibattito nazionale e scatenare una guerra ideologica, le cui conseguenze a lungo termine saranno disastrose.

La querelle del canone

Il primo di questi campi di battaglia si presta ai giochi di parole eruditi di cui vanno matti gli universitari americani. Il «canone» diventa a tal punto polemico da ritrovare il suo senso originario di pezzo d'artiglieria, e il dibattito sui programmi dei corsi cui dà esca sprofonda subito l'università in una «lotta di classe» di un genere nuovo. E i nuovi radicali hanno avuto ragione di sospettare i classici: era sufficiente scindere in due la parola «capolavoro» per disvelare la sua dimensione imperialistica: il *masterpiece* dei grandi geni diventa il *master's piece*, il pezzo del Padrone, la sua arma, la sua risorsa. A seconda dei gruppi e degli argomenti, il canone delle opere di riferimento costituisce l'oggetto di due distinti rimproveri. Da una parte, la sua stessa esistenza manifesterebbe il ruolo di propaganda assegnato all'educazione generale, dato che Dante, Goethe o Shakespeare esprimerebbero un unico e medesimo punto di vista sul mondo, «universalistico» e «occidentalecentrico». Ma, d'altra parte, anche qualora se ne mantenesse il concetto, il canone dovrebbe essere rappresentativo delle differenti componenti della società americana e dunque integrare un certo numero di autrici e di minoranze etniche. Non è un caso se la questione del canone sta al cuore del conflitto che vede la contrapposizione dei multiculturalisti radicali e dei conservatori al potere. La *canonizzazione* delle opere rimanda infatti al ruolo storico di legittimazione culturale proprio dell'istituzione scolastica e, secondo una prospettiva di più marcato proselitismo, alla missione evangelizzatrice implicata da questa funzione di consacrazione; per l'università, come afferma Pierre Bourdieu, tracciare uno spartiacque «tra ciò che merita di essere

trasMESSO e acquisito e ciò che non lo merita» significa interpretare il doppio ruolo culturale che Max Weber attribuiva alla Chiesa, ossia «stabilire ciò che ha e ciò che non ha il valore di sacro, e far sì che esso penetri nella fede dei laici».¹ Il canone è una pratica di esclusione, un modo di sbarrare la strada alle idee e alle forme esteriori considerate come minacce per l'ordine stabilito; e ciò per lo meno dal II secolo a.C., quando i romani proscrissero ufficialmente dalle loro scuole, senza successo, le opere e le idee greche.

Dal canto loro, i grandi umanisti del settore letterario anglosassone avevano fatto di quel *numerus clausus* di capolavori la condizione stessa di un sapere generale. Per Matthew Arnold il ruolo dell'università consisteva nell'insegnare «il meglio di ciò che è stato pensato e saputo nel mondo», prima che nel 1930 il presidente dell'università di Chicago, Robert Maynard Hutchins, desse vita al cosiddetto programma dei «grandi libri (*great books*) della civiltà occidentale», attorno ai quali organizzare l'intera attività scolastica degli studenti di primo ciclo. Due aspetti che differenziano tale dottrina americana dei libri canonici da equivalenti dottrine europee spiegano sia perché sia diventata sin dall'inizio degli anni ottanta il bersaglio dei nuovi radicali, mentre la gioventù europea non ne aveva mai fatto una questione nemmeno nei momenti di più acuta contestazione sia, inoltre, perché nell'educazione secondaria americana, i manuali di storia avevano potuto essere revisionati senza polemiche dieci anni prima per denunciare lo schiavismo e il colonialismo. Il primo aspetto del canone americano consiste nell'essere «occidentale» e non nazionale, nel mettere insieme autori che, per la loro distanza nel tempo e nello spazio e per il loro ruolo di punti di riferimento nella storia dell'Occidente (dalla Bibbia a Milton, da Omero a Freud), non potevano che trasformarsi in bersagli del nuovo discorso: il ruolo dell'Occidente consiste nel dominare il mondo e l'America ne è la punta avanzata. D'altra parte questi corsi generali sorvolano secoli e discipline, si studiano più estratti che libri e più la storia delle idee che i testi, in un paese in cui la gioventù studentesca legge oltretutto meno che in Francia. Allo scopo di adattare l'ancestrale motivo del canone al recente contesto delle teorie letterarie e delle politiche identitarie, alcuni professori o

amministratori introdurranno dunque, in qualche campus di élite, alcuni canoni alternativi o anche qualche corso privo di riferimenti a canoni, suscitando controversie sproporzionate rispetto alle loro prudenti innovazioni.

La più famosa di tali controversie scoppia nel marzo del 1988, quando il rettorato dell'università di Stanford, in seguito alle presunte rivendicazioni di un sindacato di studenti neri, sostituisce il programma di studi chiamato «cultura occidentale» con un insieme di corsi dai cui titoli era stato cassato qualsiasi riferimento all'Occidente, come «cultura, idee, valori» (*culture, ideas, values*). Sette degli otto corsi del programma sono comunque rimasti immutati o quasi e nell'elenco dei testi obbligatori (*required reading*) di ciascuno, ai classici occidentali sono state semplicemente *aggiunte* e non sostituite opere non occidentali (da Confucio ai racconti africani, dal Corano alla poesia indiana dell'America del Sud). Ma le parti direttamente coinvolte nella faccenda si precipitano a farne il simbolo di ciò che ciascuna biasima. Alla presenza del reverendo Jessie Jackson, le minoranze sfilano nel campus al suono di uno slogan che sarà ripreso dai titoli dei giornali: «*Hey, hey, ho, ho, Western culture's got to go*» (la cultura occidentale deve sgombrare). E mentre William Bennett, segretario all'Educazione di Ronald Reagan, deplora una disfatta dell'Occidente contro «l'ignoranza e l'irrazionalismo», la faccenda di Stanford si estende rapidamente a un grande numero di campus. Le minoranze rivendicano una più ampia diversità culturale del canone, o persino il suo accantonamento in ragione del «sessismo» e del «razzismo» impliciti, mentre studenti e professori conservatori fanno già sottoscrivere alcune petizioni contro le riforme incombenti. Le «guerre del libro» – come vengono di lì a poco battezzate da un giornalista del *New York Times* nel titolo di un saggio in cui traccia il bilancio della situazione – sono incominciate.² E se è vero che la copertura di stampa dà del fenomeno un'immagine alquanto deformata, insistendo sugli aspetti più caricaturali, è altrettanto vero che le due parti sono responsabili di svariati eccessi.

Così i controcorpus prendono a moltiplicarsi in progressione geometrica senza che tuttavia si riesca a porre un termine alle

rivendicazioni minoritarie. Seguendo l'esempio di quegli studenti neri che nel 1991 boicottano un corso di *women's studies* dell'università di Michigan perché «soltanto» un terzo dei libri in programma è scritto da «non bianchi», i gruppi identitari fanno causa comune per trasformare la critica del canone in esercizio obbligato. A loro volta, i più radicali tra questi nuovi teorici non esitano inoltre a raccomandare la soppressione di ogni elenco di letture in nome del fatto che già solo un «testo specifico» indicherebbe la costrizione pedagogica tipica dell'università bianca e/o maschile. A meno che il canone occidentale non venga accettato solo se in vista di un corso mirato a illustrarne didatticamente le stranezze politiche, come l'etnocentrismo di Shakespeare, la misoginia di Balzac o il colonialismo di Defoe. Sul versante conservatore, non è raro che la difesa delle grandi opere in nome delle loro qualità intrinseche – un argomento ancora troppo moderato che viene lasciato agli umanisti tradizionali – ceda il posto ad arringhe più liriche a difesa della «sopravvivenza dell'Occidente» contro i barbari o in favore dell'«elitarismo culturale» in quanto principio unico dell'educazione.³ In questo coro di invettive, le posizioni più moderate e di buon senso fanno fatica a farsi sentire. Henry Louis Gates può perciò stupirsi del fatto che il semplice progetto di costituire un canone della letteratura nera americana venga «descritto come razzista, separatista, nazionalista», mentre secondo lui – e secondo numerosi altri intellettuali, ovviamente meno citati di quanto lo siano gli estremisti delle due bande – «riformare i programmi di studi per poter rendere conto comparativamente dell'eloquenza delle tradizioni africana, asiatica e mediorientale, significa cominciare a preparare i nostri studenti al loro ruolo di cittadini di una cultura mondiale, educati secondo una concezione veramente “umana” degli studi umanistici».⁴ Ma la priorità viene accordata alle posizioni più virulente, che sono riprese dalla stampa e dai saggisti alla moda. Da una parte il fatto di mantenere un canone occidentale, anche a titolo comparativo, viene presentato come un insulto nei confronti degli oppressi; dall'altra, l'apertura di questo medesimo canone alle culture ignorate, ai gruppi marginalizzati ma cui appartengono opere importanti – il che altro

non sarebbe se non un recupero di un ritardo dell'università – equivale a dichiarare guerra all'Occidente. «Io non capisco perché non potremmo studiare contemporaneamente la cultura occidentale e il multiculturalismo, perché non potremmo illustrare i rapporti storici e attuali tra diverse culture»⁵ dichiarava il presidente dell'Mla, Catharine Stimpson, nel suo discorso di apertura della convention del 1990; una dichiarazione cui quell'anno si prestò meno attenzione rispetto alle dichiarazioni di guerra alla «cultura bianca» dello storico nero Leonard Jeffries o all'opzione ancora più semplice del conservatore Allan Bloom, «Shakespeare o niente».

La *querelle* sul canone ha come effetto anche l'allargarsi del fossato che separa le due avanguardie degli studi letterari americani, entrambe ispirate dalla teoria francese, ossia i critici formalisti o decostruzionisti e i seguaci dei *cultural studies* e dei *minority studies*. Mentre i secondi si rallegnano perché i controcorpus prendono piede, o anche perché un canone elitario viene sostituito in quanto oggetto di studio dai prodotti della *pop culture*, i primi, a Yale e altrove, si appellano ancora e sempre agli stessi «insuperabili» classici. Nel pieno della tempesta il derridiano J. Hillis Miller opta decisamente a favore della posizione conservatrice che i suoi colleghi esitano ancora a difendere: «Io credo nel canone stabilito della letteratura inglese e americana e nella validità stessa del concetto di testi “privilegiati”».⁶ Va detto che, nel gioco della revisione dei canoni e dei corpus «egualitari», ciascuno degli autori associati alla teoria francese ha assunto immediatamente un'aria sospetta: Derrida perché analizza soprattutto Platone, Rousseau e Heidegger, Julia Kristeva per i suoi omaggi a Mallarmé o a Raymond Roussel e Deleuze perché non nasconde le sue preferenze per Melville e per Kafka. Eppure, dietro alle manipolazioni ideologiche di cui, come vedremo, è stata oggetto, questa *querelle* sul canone letterario avrà, quale conseguenza più duratura e benefica, il fatto di inaugurare un dibattito nazionale.⁷ E soprattutto farà scoprire, agli studenti e spesso agli insegnanti, alcune tradizioni misconosciute, inducendoli a riflettere – più teoricamente – sulla relatività culturale dei canoni, sul loro ruolo politico di classificazione e di esclusione, nonché su quella forma di cultura anonima, disincarnata, cui sono riconducibili gli elenchi di

classici trangugiati senza brontolare dai loro predecessori. Relatività non è infatti relativismo, come diceva a questo proposito Edward Said, rallegrandosi per il fatto che «per la prima volta nella storia moderna l'imponente edificio del sapere e degli studi umanistici che riposano sui classici delle lettere europee [...] rappresenta esclusivamente una frazione delle interazioni umane e delle relazioni reali che si verificano oggi nel mondo».⁸

I fraintendimenti del PC

Al di là del canone, ciò che gli esperti della questione minoritaria intendono oramai codificare nei campus sono i rapporti sociali tra i sessi e le razze, sia attraverso una regolazione dei comportamenti sia attraverso una rigida eufemizzazione del linguaggio. È l'avvento del *politically correct* (PC, che si pronuncia *pee-cee*), un termine che veniva già significativamente impiegato da alcuni ribelli politicizzati dei «seventies» per designare la eccessiva attenzione delle femministe o dei culturalisti ai *segni* dell'oppressione a scapito della sostanza; non traduciamo qui questo termine per evitare le connotazioni parecchio sfumate del nostro «politicamente corretto». Il fenomeno è infatti duplice e la sua facciata caricaturale – o autoparodistica – nasconde alcune insidie politiche reali. All'inizio degli anni ottanta l'emergere delle tesi multiculturaliste nell'università e di un separatismo dei gruppi identitari più marcato nelle grandi città ha infatti aggravato le tensioni storiche, non soltanto tra minoranze e maggioranza – con l'ala destra di quest'ultima subito galvanizzata dal trionfo dei repubblicani – ma tra le comunità stesse, nei campus e non solo. E dunque una certa regolamentazione non era da considerarsi illegittima; i suoi eccessi però sortiranno effetti perversi, allorché diventerà impossibile per uno studente o un insegnante membro di una minoranza esistere all'interno dell'università *fuori* dalla propria affiliazione identitaria, o impensabile non dare la caccia a tutti gli insulti omofobi se si è gay oppure non studiare l'Africa se si è neri. Da qui le esagerazioni del PC, la sua evoluzione – alcuni casi vengono

enfaticizzati dalla stampa ma sono poco rappresentativi dell'università nel suo complesso – in un controllo poliziesco puntiglioso del lessico e della gestualità, come è stato assai bene illustrato da Richard Goldstein, giornalista del *Village Voice*, autore di un autoritratto PC: «Un uomo grassoccio, di gamba corta e quasi calvo come me può oramai descriversi in maniera abbastanza plausibile nei termini di una persona di peso, diversamente alta e dalla capigliatura a rischio».⁹ La codificazione del linguaggio autorizzato non è infatti soltanto l'aspetto più spettacolare del PC ma anche il suo terreno privilegiato. Il postulato etico consiste nel fatto che la lingua ordinaria, insidiosamente performativa (nel *produrre* le proprie vittime) e inconsapevolmente peggiorativa, infliggerebbe una *sofferenza* alle minoranze di qualsiasi genere.

La perifrasi con cui si intende designare in maniera neutra per esempio le «persone di colore» (i neri) e i «caucasici» (i bianchi), deriva in realtà, e al di là dell'atteggiamento rispettoso, da una certa violenza tassonomica, da un approccio politico di classificazione che scolpisce ciascun gruppo nel marmo di una formula ufficiale. Oltre al fatto che essa introduce, quasi fosse un *incipit* mitologico, al racconto separato di una cultura. Così, accanto ai dibattiti dei filologi sulla adeguata designazione dei sordi, se sia meglio cioè «ipoudenti» oppure «non udenti» (*hearing impaired, audibly challenged*), è stata condotta una vera e propria battaglia allo scopo di sistematizzare quanto meno l'uso della maiuscola in «Sordo» (*Deaf*), segno del fatto che una storia e una cultura richiedono qui di essere riconosciute, al pari delle minoranze che hanno già la loro maiuscola. In tale contesto ci sono state battaglie per il riconoscimento del linguaggio dei segni come lingua ufficiale, è stata sollevata l'istanza che il presidente dell'università Gallaudet di Washington, un'università per persone con disturbi all'udito, debba essere un(a) sordo/a (norma che fu introdotta nel 1988) e persino, da parte dei più radicali tra questi, la denuncia di apparecchi acustici, di cornette o impianti, in quanto minacce per la cultura del gruppo. Abbiamo già ricordato, per quanto riguarda questo ordine di idee, il caso degli handicappati fisici che, pur avendo ottenuto il riconoscimento del loro settore di studi specifico (*disability studies*) soltanto alla convention della Mla

del 2002, furono oggetto sin dagli anni ottanta di quella riformulazione positiva dell'handicap come «capacità alternativa» (*differently abled*) che tende anche a rimuoverne il dolore, a velare una negatività con il pretesto di cancellarne ogni valenza connotativa. Persino lo stesso termine che designa il capo di un dipartimento universitario ha dovuto procedere lungo tale evoluzione neutralizzante: si passa così, per una direttrice, da un *Madam Chairman* giudicato retrogrado al *Chairwoman* del femminismo classico, poi al *Chairperson* e infine al *Chair* di un femminismo postessenzialista. Questa trasposizione, talvolta grottesca, della lotta politica sul solo terreno del linguaggio e dei suoi usi trova paradossalmente la propria giustificazione nella tradizione pragmatista americana. Nei campus sempre più scollegati dalla città e dunque in difficoltà nell'avere la meglio, l'unico modo di ottenere risultati tangibili fu di limitare le rivendicazioni all'ambito del lessico, al regno del simbolico. Con tutto il rischio che ne derivava di svuotare la questione del linguaggio delle sue implicazioni extralinguistiche e dei suoi referenti reali, o persino del suo ruolo di strumento nel dibattito delle idee; ruolo che in taluni casi è diventato impossibile, dato il moltiplicarsi dei convegni nei quali le uniche questioni scottanti e dirimenti concernevano il numero di donne o di neri iscritti al programma di questa o quell'altra tavola rotonda.

Un'altra tradizione americana è il comportamentismo a trama linguistica, che tratta gesti e atteggiamenti come se costituissero un *linguaggio* vero e proprio. È per questa ragione, più che a causa di una vera e propria recrudescenza dei reati di gestualità ingiuriosa o di molestie sessuali, che si passa ben presto dal linguaggio PC ai *comportamenti* PC. In tale contesto, e al fine di fare fronte al moltiplicarsi di denunce sia giustificate che mendaci, università e amministrazioni pubbliche emettono alcune circolari e raccomandazioni che, citate fuori contesto dai giornalisti, alimenteranno in maniera rilevante la controversia. In esse vengono descritti, nel tentativo di prevenirli, quegli atti in cui sono riscontrabili l'offesa di discriminazione estetica (*lookism*), l'insulto razziale latente (*ethnoviolence*) o persino la molestia sessuale nella cornice di una relazione incipiente, ossia il *date rape*, dove *date*

designa quella pratica americana già di per sé largamente codificata di avvicinamento graduale e ufficiale, come l'uscire a cena *prima* del rapporto sessuale, mentre la parola *rape* sta qui a indicare che una semplice domanda indiscreta può essere assimilata a uno stupro. Tali raccomandazioni vengono fatte circolare dal gruppo di lavoro del dipartimento dell'Educazione dello Stato di New York, attraverso il rapporto preliminare dell'università Tulane in Louisiana, attraverso i formulari distribuiti in sede di accoglienza ai nuovi iscritti allo Smith College o anche attraverso il celebre programma Aware (vigilanza) approntato dal nuovo ufficio denominato «degli affari minoritari e delle relazioni razziali» a Harvard. Siccome in questa surriscaldata atmosfera una minaccia di denuncia può essere utilizzata come mezzo di pressione su un superiore nella scala gerarchica, i conservatori denunceranno i rari casi di professori spinti alle dimissioni da alcuni ricercatori o studenti «malevoli», sino a inventare talora di sana pianta qualche scandaloso affare, come nel caso, sbandierato a più non posso dai repubblicani Dinesh D'Souza o Roger Kimball, dell'«affare Thernstrom», dal nome di uno storico di Harvard sospettato e accusato di «pregiudizio razzista» dai suoi studenti di primo ciclo senza che una seria indagine avesse mai avvalorato le loro affermazioni circa l'attentato alla libertà di espressione.¹⁰ Infarcito di riferimenti alla *neolingua* di George Orwell e a un nuovo totalitarismo universitario viene così a crearsi un vero e proprio «mostro PC», le cui prime vittime sarebbero state i professori bianchi fedeli al canone o quei pochi studenti «onesti» che avranno la disgrazia di ostinarsi a leggere Milton.

Resta la questione, anch'essa vivacemente dibattuta, della discriminazione positiva (*affirmative action*) che mira a favorire le minoranze nella selezione degli studenti e nel reclutamento degli insegnanti, la quale si ricollega al tema dell'«uguaglianza universale delle opportunità» (*Universal Equal Opportunity*) in quanto mito fondatore dell'etica americana del lavoro. Un mito che le conquiste del diritto sociale durante il New Deal di Roosevelt prima e il riconoscimento dei diritti civili negli anni sessanta poi hanno parzialmente trasformato in realtà giuridica, iscritta nel Codice del lavoro e nei cedolini stipendiali. Ma l'esistenza di una commissione e

di una cassa federali destinate a favorire l'assunzione delle minoranze e qualche raro precedente nella giurisprudenza americana non impediscono alla Corte suprema – nella sospensiva del giugno 1978 circa l'affare Allan Bakke (dal nome di uno studente bianco il cui curriculum presentato per l'iscrizione alla scuola di medicina dell'università della California era stato respinto) – di dichiarare anticonstituzionale la pratica delle quote e della diversità «quantificata». Le quote non entreranno mai *formalmente* in vigore, ma nel corso degli anni ottanta la pressione interna dei gruppi minoritari e lo zelo di qualche decano fanno rientrare la discriminazione positiva nella pratica di numerose università, e spesso a scapito di problemi più urgenti, come l'aumento delle tasse di iscrizione o la diminuzione degli aiuti federali, oppure a scapito di considerazioni sui contenuti, e non puramente simboliche, di ogni curriculum. La vicenda di Loïc Wacquant è in tal senso emblematica. Dopo avere sostenuto una tesi, il cui relatore era il sociologo nero William Julius Wilson, sul ruolo del pugilato (che, per scrupolo scientifico, si mise a praticare sul campo) nel ghetto di Chicago, il giovane ricercatore francese viene reclutato nel 1992 dall'università di Berkeley, prima che alcuni attivisti del campus non contestassero la sua assunzione in base a una presunzione di discriminazione positiva e non costringessero la direzione a riaprire la campagna di candidature. Wacquant sarà ovviamente assunto l'anno seguente, ma conserverà nella memoria questa cocente scoperta, ossia che il colore della pelle conta di più, per i nuovi militanti, della natura stessa delle ricerche e dell'insegnamento.

Al di là di questa vicenda, il verificarsi di qualche caso «scandaloso» consente ai conservatori, sia all'università che nelle file del Partito repubblicano, di giustificare il loro appello a un'urgente «rimoralizzazione» dell'America. Contro il modello multiculturale, che non ha peraltro atteso la polizia linguistica degli anni ottanta per animare il mosaico socioculturale americano, essi difendono la tesi universalistica e integrazionistica di una cultura dominante e gerarchica cui è necessario rimettersi. Secondo loro, gli eccessi degli anni sessanta e la nuova conseguente guerra tra culture prodottasi di lì a vent'anni, segnerebbe i limiti del vecchio *melting pot* americano,

che andrebbe opportunamente «superato» in direzione di una rifondazione unitaria e a partire da punti di riferimento stabili. In realtà, all'epoca non è in crisi soltanto il modello multiculturale degli Stati Uniti, e la rimoralizzazione si configura spesso quale unica alternativa sia per la difesa di un Occidente minacciato sia, al contrario, per il monitoraggio del linguaggio e la codificazione dei gesti; o ancora, lungi stavolta dalle battaglie del PC, per imporre le nuove norme di civiltà del «cittadino responsabile», come l'ecologia, la dietetica, l'igiene e la buona educazione. Dalle strategie politiche conservatrici sino al disagio di un'America divisa – senza dimenticare la crisi dell'educazione primaria e secondaria pubblica, i cui finanziamenti, a livello medio, durante questo periodo sono in calo – tutto concorreva decisamente al fatto che un dibattito strettamente universitario, legato ai discorsi delle minoranze e alle teorie radicali, assumesse immediatamente una dimensione nazionale, al punto che è possibile affermare, come sostiene con decisione Éric Fassin, che al di là delle nuove retoriche identitarie, il *politically correct* fosse anzitutto «una costruzione della polemica».¹¹

Un dibattito nazionale

La mobilitazione della stampa contro il PC si spiega grazie all'abilità dei conservatori che, dalle libere tribune sino alle «soffiate» ai cronisti, premono sui giornali, ma si spiega anche sulla base dell'evoluzione ideologica di una corporazione a sua volta in piena metamorfosi e alle prese con la concentrazione capitalistica della stampa moderata e, soprattutto a sinistra, con il declino della stampa di opinione. Ma ha anche le sue motivazioni sociologiche. La vecchia concorrenza tra universitari e giornalisti, inasprita nel caso americano dall'isolamento sociale dei primi e dal carrierismo dei secondi, riprende a farsi sentire grazie a quei casi che consentono ai giornalisti di occuparsi immediatamente – fosse anche per criticarlo ideologicamente – di quell'ambito intellettuale dal quale erano stati esclusi in maniera sprezzante dagli esperti di teoria. Giocando sull'effetto ludico delle enumerazioni, i giornali mettono insieme alla

rinfusa, nel quadro di una medesima arena estremista e ipergergale, i multiculturalisti, i militanti omosessuali, i *new historicists*, i critici marxisti, i derridiani esoterici, le neofemministe e gli eredi dei Black Panthers. Spesso il tono è più virulento che nei peggiori momenti della guerra fredda. L'editoriale del *Chicago Tribune* del 7 gennaio 1991 accusa i professori niente meno che di «crimine contro l'umanità». Sulle sue orme, il popolare *New York Post* invita a sbarazzarsi degli «sbirri PC della letteratura». Già alla fine del 1990 il *New York Times* aveva denunciato «la crescente egemonia del *politically correct*» mentre *Newsweek*, nell'edizione del 24 dicembre, descrive questa «filosofia totalitaria» e la sua «psicopolizia» con i tratti di un «maccartismo di sinistra», laddove quarant'anni prima le purghe maccartiste realmente presenti nell'università non erano state oggetto di un benché minimo trafiletto da parte dell'ebdomadario «centrista». In realtà i raffronti con il nazismo o con la purga maccartista sono molteplici. Sulla rivista *New York* John Taylor preferisce muovere accuse non attraverso prove documentate ma attraverso un poco sottile paragone con un'epoca trascorsa e, a condimento dell'articolo, lettere gotiche per i titoli e fotografie di autodafé nazisti.¹² In assenza di analogie anche esplicite, le immagini virali o botaniche dell'infezione, del brulichio insidioso e delle piante carnivore (il *New York Times* descrive la decostruzione come «una colonia tropicale francese, una Parigi piena di serpenti, che sarebbe sbocciata tra la nostra erbetta») ricordano dal canto loro una retorica dimenticata, ossia quella dell'ebreo della stampa antisemita o del comunista della guerra fredda, che minacciano dietro la loro aria rispettabile di strangolare con i loro tentacoli gli innocenti cittadini. Non tutti i giornali spacciano metafore così sospette, ma l'unanimità della stampa generalista, sulla quale i riscontri delle fonti e persino l'inchiesta sul campo diventano immediatamente rari, non è in tal senso meno sorprendente, dal *New York Times* al *Washington Post*, da *Time* al più satirico *Esquire*, dal *Wall Street Journal* al settimanale di sinistra *The Nation* e dai periodici di moda al mensile finanziario *Forbes*. L'unica considerevole eccezione è rappresentata dal *Village Voice*.

Soltanto la posta dei lettori lascia spazio a opinioni contrarie o a

punti di vista più moderati, come nel caso di una lettrice del *New York Times* la quale osserva, in una lettera del giugno 1991 a proposito degli «ideologi francesi infatuati» presi di mira dal giornale, che «le persone non dovrebbero sentirsi minacciate dalla teoria francese, anche se cercare di eliminare ciò che non si comprende è sempre una tentazione; in questo caso però non si danno gli estremi di un aut-aut, o almeno non dovrebbero darsi». Occorre dire che il famoso quotidiano aveva dedicato la prima pagina del suo supplemento letterario alla saggista Camille Paglia che, non senza violenza e con uno stile da pamphlet d'altri tempi, aveva messo in ridicolo gli ispiratori francesi e gli esperti americani di nuovi discorsi minoritari; i primi venivano dipinti come «menti da ragioniere» e «assassini d'amore» che occorre «espellere dai nostri scaffali», mentre i secondi, essendosi venduti all'estero, venivano presentati come «scherani [...] rimpinzati che si inginocchiano a baciare l'ego francese», come «pedanti [...] felloni» e triviali «venditori ambulanti di spazzatura straniera»; l'articolo fece epoca, tanto per lo stile astioso quanto per la fonte straniera che rivelava così ai lettori la nuova genia identitaria, di cui erano dunque responsabili i «tiranni» francesi prima ancora degli universitari americani.¹³ Quello stesso anno, senza riprendere queste diatribe francofobe, la stampa francese aveva riportato di quando in quando alcuni echi delle nuove controversie americane, allo scopo di denunciare a sua volta i «nuovi maestri censori»¹⁴ PC dell'università e una deriva dell'università che segnerebbe «il crepuscolo dell'Europa».¹⁵ Tzvetan Todorov, dopo avere messo d'accordo l'ambiente conservatore, interveniva anche nel dibattito americano paragonando la critica multiculturalista dell'«oggettività» al discorso del boia O'Brien in 1984 di Orwell.¹⁶ Ma affinché un conflitto da campus, per quanto virulento, potesse ridestare in tale misura le passioni e raggiungere le colonne dei giornali americani più letti nel mondo, ci volle anche uno scandalo che, più ancora che agli eccessi della *neolingua* multiculturale, si ricollegasse direttamente all'antisemitismo e alla Seconda guerra mondiale. Ed ecco l'affare Paul de Man.

Nel 1986 il *New York Times* rivelava il passato di

collaborazionista del grande critico derridiano il quale, sino al 1942, aveva tenuto una rubrica filotedesca e occasionalmente antisemita sul quotidiano belga *Le Soir*; un articolo del 4 marzo 1941 su «Gli ebrei nella letteratura contemporanea» turbò più di altri i colleghi di de Man per un'osservazione che vi era riportata, secondo la quale l'espulsione degli ebrei dall'Europa e, tra loro, di «alcune personalità di mediocre valore» artistico, non avrebbe avuto «conseguenze più di tanto nocive per la vita letteraria occidentale».¹⁷ Queste rivelazioni, che si inseriscono nel contesto delle polemiche europee sulle concessioni al regime nazista da parte di Martin Heidegger – anch'egli punto di riferimento strategico della decostruzione – scatenano immediatamente saggisti e editorialisti, in proporzioni implausibili se commisurate alla colpa passata di de Man, per quanto imperdonabile fosse. Il tanto vituperato «relativismo» della teoria francese, che secondo i suoi detrattori condurrebbe direttamente alla indistinzione tra vero e falso e tra bene e male, troverebbe qui le sue sorgenti storiche. Interrogati dalla stampa nazionale in merito alla decostruzione, alcuni professori, che preferiscono mantenere l'anonimato, dichiarano che in essa sarebbe presente «un vasto progetto di amnistia per le politiche collaborazioniste della Seconda guerra mondiale» e addirittura «un altro Reich millenario che durerà dodici anni».¹⁸ In ogni caso numerosi giornali non perdono l'occasione di collegare il caso con il «razzismo alla rovescia» degli attuali militanti del PC, per cui tra l'antisemitismo hitleriano e le politiche di esclusione dei militanti universitari non ci sarebbe che un passo. Si tratta di attacchi che si estendono a un fronte piuttosto ampio, dato che l'opera di de Man non è riducibile ai colpevoli vagabondaggi della sua giovinezza, e visto che i suoi complici intellettuali sono tutti ebrei, come ovviamente Harold Bloom ma anche il sefardita Derrida (il quale venne abbastanza maldestramente in suo aiuto suggerendo di «decostruire» gli articoli di guerra di de Man) e pure l'esiliato ebreo tedesco Geoffrey Hartman il quale, a Yale, fu anche cofondatore del programma di *judaic studies*. Il punto è che questo *affaire* Dreyfus alla rovescia forniva a più di qualcuno gli elementi biografici che autorizzavano a basare sui fatti, e persino sulla grande Storia, i presunti pericoli del nuovo relativismo teorico.

Eppure non sono né questi attacchi biografici né le campagne di stampa ad avere trasformato un conflitto da campus in dibattito nazionale; sono stati invece gli inattesi successi di vendite dei tre grandi pamphlet conservatori del decennio, altrettanti attacchi *ad hominem* contro i nuovi relativisti americani e i loro maestri francesi. Non senza una certa dose di umorismo anche Michael Bérubé dichiara di esserne sorpreso: «Provate a dire al pubblico americano che i suoi bambini sono coartatamente indottrinati da alcuni multiculturalisti decostruzionisti fascisti comunisti femministi e otterrete un vero best seller, oltre a un argomento cui anche i non specialisti potranno avere accesso».¹⁹ Il primo di questi tre saggi è di Allan Bloom, sulla «fine dello spirito americano», che rimane per più di un anno nella classifica dei più venduti. In nome degli studi umanistici classici e di una America unita, il libro aggiunge ai già collaudati argomenti di un altro saggio dello stesso anno – *La sconfitta del pensiero*, scritto da Alan Finkelkraut sulla cultura totale, la televisione uniformante e il rock decerebrante – il ritratto apocalittico di un'università americana nelle mani dei barbari e dove non si legge più altro che roba scritta da lesbiche nere e biografie di *rock stars*.²⁰ Ma questa lamentazione nostalgica è meno strategica dei due altri best seller conservatori del periodo. Il secondo, *Illiberal Education*, è firmato dal brillante Dinesh D'Souza, giovane consigliere di Reagan nato in India e passato attraverso le università di élite, il quale, in maniera più sottile, mette in guardia più dai pericoli che verrebbero fatti correre al paese dai nuovi «Visigoti in tweed», militanti multiculturalisti «al potere» nei campus: balcanizzazione del tessuto sociale, fine della libertà di espressione, abolizione della meritocrazia scientifica e gli effetti perversi di riforme che nuocerebbero a tutti coloro, maschi e femmine, che tali riforme pretenderebbero di «salvare».²¹ Infine, lo spettro di argomenti messi in campo appare più nettamente ancora alla lettura della terza bordata, la satira morale di *Tenured Radicals* di Roger Kimball, dove *tenure* indica la titolarità degli insegnanti. Viene posta a oggetto di analisi anzitutto una filiazione specificamente francese dell'«egualitarismo totalitario», dal Terrore robespierriano sino alla «politicizzazione» di ogni discorso da parte di Foucault e di Derrida

(sic), per i quali «l'intera vita culturale [ruoterebbe intorno] ai rapporti di potere».²² Segue quindi la filiazione americana, dato che è «l'ethos radicale dei "sixties" ad avere la meglio [...] ottenendo all'interno delle università quello che non aveva potuto conquistare sulle barricate»;²³ ma, nel tracciare un parallelo tra una generazione e l'altra, viene prestata poca attenzione alle loro differenze sociologiche. Di quando in quando rispunta l'argomento psicologizzante di un «odio» per la propria eredità culturale da parte degli intellettuali caduti uno dopo l'altro nel «romanticismo utopistico», da Rousseau a Fredric Jameson.²⁴ La deliberata confusione tra multiculturalisti, teorici del testo e marxisti critici (nonostante gli attacchi di questi ultimi contro la teoria francese) è costante nel liquidare uno dopo l'altro tutti i nemici della «democrazia»; e ciò sino al pezzo di bravura, che consiste nel comparare le «istigazioni all'omicidio» di Franz Fanon con... il nazista Goering.²⁵ La conclusione, che riprende i termini di Allan Bloom, è senza appello: «La scelta che si presenta a noi oggi non è tra una cultura occidentale "repressiva" e il paradiso multiculturale, ma tra cultura e barbarie».²⁶

Mentre si diradano le arringhe in difesa dei nuovi radicali, o almeno quelle volte a demolire la cattiva fede dei conservatori,²⁷ l'apparentemente unanime mobilitazione raggiunge il culmine nel maggio 1991; in occasione di un discorso all'università del Michigan, interviene nel dibattito il «presidente dell'educazione», come di fatto si era presentato George H.W. Bush alle elezioni del 1988. Il presidente prende a fustigare il fenomeno del PC «che ha acceso la controversia nel paese» per il modo in cui «sostituisce i pregiudizi antichi con pregiudizi nuovi» e per il modo in cui «mette i cittadini gli uni contro gli altri».²⁸ Si fanno ovviamente sentire i critici più moderati, che denunciano gli eccessi di un'evoluzione complessiva che tuttavia non è da rifiutarsi in blocco. Eric Donald Hirsch, professore all'università della Virginia e autore di una difesa dell'«alfabetizzazione culturale» degli studenti, dichiara che la «cultura generale americana» può far fronte alle tanto dibattute innovazioni senza subirne danno, poiché essa «ha già assimilato per conto suo molti degli elementi che gli avvocati del multiculturalismo

vorrebbero includervi». ²⁹ Mentre Christopher Lash, storico della controcultura, mette in ridicolo lo «pseudoradicalismo» degli universitari incriminati, ³⁰ il critico Russell Jacoby imputa la colpa del dialogo tra sordi che divide l'America al processo di estinzione, incominciato vent'anni prima, della figura pubblica dell'«intellettuale di sinistra». ³¹ A sua volta il grande storico Arthur Schlesinger interviene per esaminare, dietro alle modalità intellettuali, ciò che queste tensioni inedite rivelerebbero relativamente alla «disunione» sociale americana. ³² Ma accanto ai grandi intellettuali di centro, che auspicano e invitano a una discussione posata, la strategia dei conservatori consiste piuttosto nell'inasprire il dibattito, facendo un unico calderone di tutti gli scandali del momento, come l'«indecenza» dei nudi maschili del fotografo Robert Mapplethorpe esposti grazie ai finanziamenti federali, l'«elitarismo» e l'«immoralità» dei rari media pubblici (la stazione radio Npr e il network televisivo Pbs) denunciati dalla destra populista o le «dittature di sinistra» ancora al potere a Cuba e nel Nicaragua. La nazionalizzazione del dibattito produce all'interno dei campus come effetto di ritorno l'aggravarsi delle tensioni latenti. Tra il 1986 e il 1988 alcuni atti di violenza razziale mettono in subbuglio numerose università, tra le quali l'università di Chicago e di Pennsylvania. Gli uffici dell'assistenza finanziaria vengono saccheggianti per avere favorito studenti non bianchi, si moltiplicano le aggressioni omofobe (*gay-bashing*) e talora anche antisemite mentre la bandiera sudista dei confederati fa la sua ricomparsa alle finestre di alcuni dormitori. Da una parte, i dettagliati resoconti della stampa hanno l'effetto, su alcuni elementi moderati, di indurli a credere in un'autorealizzazione e di incitarli subito a rivendicare nei campus una identità che non avevano mai considerato centrale, o persino a comportarsi come i giornali riferivano che si comportassero. Dall'altra, il successo dell'offensiva conservatrice elettrizza gli studenti schierati più a destra; va però anche detto che tale offensiva si inquadra in una campagna ideologica più vasta, collegata all'emergere sulla scena intellettuale e politica americana di una nuova corrente: i neoconservatori.

La crociata neoconservatrice

Nel 1984 William Bennett, allora direttore del National Endowment for the Humanities (Neh, organismo federale per il sostegno alla letteratura e agli studi umanistici), pubblica un rapporto allarmista sugli studi letterari in ambito universitario: *To Reclaim a Legacy* dichiara lo stato di urgenza culturale e invita a ritrovare «una cultura comune radicata nella visione a lungo termine della civiltà, dei suoi ideali condivisi più elevati e della sua eredità».³³ Un gran numero di riviste conservatrici raccolgono l'istanza, da *Commentary* a *National Interest* e al recente *New Criterion* di Hilton Kramer, il quale pubblica un minuzioso resoconto sulle infami vicende del campo letterario e sulle convention annuali della Mla. Nella misura in cui all'interno della Mla le posizioni si radicalizzano, i conservatori offrono il loro aiuto a tutti coloro che compiono a riguardo un atto di dissidenza. E il Committee for the Free World di Midge Decter, un influente circolo che si dedica alla difesa della politica estera reaganiana, trasformerà la National Association of Scholars (Nas), un'organizzazione di umanisti classici fondata nel 1975, in una vera e propria arma da guerra contro la «sinistra accademica»; forte dei suoi circa 5000 membri e di sezioni locali presenti in trenta stati, la Nas tenta di togliere affiliati alla Mla e distribuisce nei campus vari opuscoli «per la civiltà», tanto da stimolare la creazione di un organismo contrapposto, Teachers for a Democratic Culture, a sostegno delle «idee radicali» dell'università.

Anche questa guerra tra campus a colpi di slogan rabbiosi e di associazioni concorrenti trova le sue origini nel risentimento di universitari frustrati ed emarginati dalle nuove correnti, ingannati dall'acume intellettuale e dal talento oratorio delle personalità più in vista tra i «radicali». Non hanno altra scelta se non quella di girare la loro propria debolezza in argomento morale, secondo la motivazione dei «conservatori populistici» assai bene descritta da Bourdieu: «Questo antintellettualismo dall'interno è spesso una caratteristica degli intellettuali dominati [...], portati a sentirsi a disagio e come fuori posto dalle loro disposizioni etiche e dal loro *stile di vita*, specialmente nel confronto con le raffinatezze e le libertà borghesi

degli intellettuali nati». ³⁴ La miscela di arroganza e di ironia erudita con cui rispondono ai loro virtuosi assalti i più brillanti tra i loro nemici, da Stanley Fish a Joan Scott, da Fredric Jameson a Cornel West, non può infatti che rafforzare in loro un «orrore [...] che ha la violenza dell'amore deluso». ³⁵ Ecco perché, nella tradizione di un'istintiva diffidenza americana nei confronti di quelli che «spaccano il capello in quattro» (chiamati con appellativi denigratori come *highbrow*, fronte alta, o *egghead*, testa d'uovo, che designano l'intellettuale), questi «oppressi» si riappropriano degli argomenti puritani e utilitaristi di un antintellettualismo storico, quando addirittura non firmano un patto con il diavolo, secondo quanto emergerebbe da una inchiesta del *New York Times* la quale rivela che alcuni dibattiti molto bene remunerati venivano preliminarmente concordati dalle due parti, come nel caso di Stanley Fish e Dinesh D'Souza nel 1990-1991. ³⁶

Eppure, al di là dei complessi di inferiorità intellettuale o anche degli accordi in via amichevole, siamo di fronte a quella che è soprattutto una vera e propria crociata ideologica, condotta con mezzi importanti e obiettivi ambiziosi: riconquistare l'università caduta nelle mani dei «radicali» e indurvi lo sviluppo di una *controintelligenza* conservatrice. Ma anche, secondo la collaudata strategia della cortina fumogena, giustificare ideologicamente la riduzione, che comunque ci sarebbe stata, degli stanziamenti federali alle università pubbliche. Questo carattere di campagna concertata è attestato anzitutto dalle responsabilità politiche ufficiali dei principali attori. Il direttore della rivista *Commentary*, Norman Podhoretz – i cui editoriali raccomandano la più estrema vigilanza di fronte all'apparente apertura dell'Urss di Michail Gorbačëv – è direttamente collegato al dipartimento di Stato, di cui fanno parte alcuni dei suoi vecchi compagni di facoltà e suo genero. Le tre penne più pungenti della rivista, quando si tratta di attaccare «le sinistre da campus», sono anche i tre direttori che, su nomina della Casa Bianca, si avvicenderanno in successione alla guida del Neh, ossia Carol Iannone, William Bennett e Lynne Cheney, moglie del segretario alla Difesa Dick Cheney e futuro vicepresidente americano. Quando quest'ultima sarà in seguito nominata, come era accaduto nel caso di

Bennett, al posto strategico di segretario alla Educazione, a Washington circolava la battuta che in realtà si trattasse della carica di «segretario alla difesa domestica», alla difesa cioè dei valori e degli interessi dell'America eterna.³⁷ Il giovane Dinesh D'Souza intanto, che nel 1981 è stato nominato consigliere del presidente Reagan, ha già pubblicato una ditirambica biografia del televangelista Jerry Falwell; anche Podhoretz, del resto, si impegnò a scrivere in difesa di Pat Robertson, fondatore della coalizione cristiana, quando venne accusato di antisemitismo. Gli araldi della nuova crociata morale sono sostenuti soprattutto da una stretta rete di fondazioni ultraconservatrici, che fomentano varie iniziative e che *de facto* sostengono finanziariamente la controffensiva nel suo insieme, tra le quali l'American Enterprise Institute, la Rand Corporation, le prestigiose fondazioni Heritage, Olin, Scaife o ancora Coors, e anche indirettamente l'Adam Smith Institute dei tatcheriani britannici. Attraverso complessi circuiti di finanziamenti, queste fondazioni apportano il loro sostegno alle associazioni studentesche conservatrici, dalla Young Conservatives of Texas alla Accuracy in Academia, le quali profondono tutto il loro zelo per impedire la presenza nei campus di un sindacato nero o di organismi collegati al difensore del consumo «alternativo» Ralph Nader; inoltre, in maniera più regolare, sorvegliano i corsi dei professori di sinistra o i voti messi ai loro allievi dai teorici radicali. Anche le organizzazioni più neutre – come il Fipse, fondato per combattere l'analfabetismo – ricevono sussidi grazie ai quali pongono ben presto la loro azione sotto le insegne della conservazione.

Come scrive Wlad Godzich, «un'amministrazione il cui scopo era quello di ridisegnare i confini tra le élite e le masse (la famosa "maggioranza silenziosa") ha dunque incominciato a far pratica contro le nuove attività teoriche promosse dalle istituzioni di élite».³⁸ Ma non basta soltanto sbarrare la strada al nuovo «radicalismo di carta»; occorre anche proporre un programma ideologico positivo, trasmettere un messaggio chiaro sul sistema di valori americano e il suo posto nel mondo; compito che verrà demandato alle campagne promozionali messe in atto per diffondere il lavoro di autori collegati a quella medesima rete. L'esempio migliore, in questo caso, è

sicuramente fornito dal libro di Francis Fukuyama sulla «fine della storia»,³⁹ appoggiato dalla Rand Corporation e dal dipartimento di Stato, le due istituzioni presso le quali l'autore è dipendente; Fukuyama riconduce il trionfo finale del liberalismo mercantile nel mondo postcomunista al compimento della dialettica hegeliana della storia, il che, oltre a essere una garanzia filosofica, offre il vantaggio di restituire al programma ideologico conservatore una presa sull'attualità mondiale più scottante. Il fatto è che ancora una volta l'obiettivo ultimo sta al di là di questa levata di scudi contro le derive radicali di alcuni campus. Una volta di più, questi attacchi rappresentano l'occasione storica per consolidare la legittimità politica e il potere intellettuale del gruppo neoconservatore, formatosi alla fine degli anni settanta e ben deciso a infondere le proprie idee nella maggioranza repubblicana, persino a curvare la sua linea complessiva, la sua stessa visione del mondo; e la prova del suo successo sta nella influenza decisiva che riuscì ad avere sull'amministrazione di George W. Bush e sulla politica estera americana dopo l'11 settembre 2001.

I pionieri del movimento neoconservatore sono per la maggior parte transfughi della sinistra non comunista del dopoguerra, e più precisamente del gruppo dei New York Intellectuals, collegato alla rivista *Partisan Review*. È in tal senso emblematico il caso di Norman Podhoretz che, con un provocatorio articolo del 1963 contro i «benpensanti» della lotta per i diritti civili, consumò il voltafaccia definitivo, come pure il caso di Irving Kristol, il cui figlio, William Kristol, è oggi uno degli ideologi più in vista del Partito repubblicano. Alcuni sono anche stati marxisti (quasi) ortodossi, come James Burnham, Sidney Hook o lo storico delle classi popolari Eugene Genovese, che negli articoli degli anni ottanta arriva al punto di raccomandare il «controterrorismo universitario» e persino di reintrodurre nel college i «semestri di teologia cristiana, di decoro umano o di semplice buon senso».⁴⁰ «Il precursore del movimento neoconservatore è l'anticomunismo di sinistra [*liberal*]», come afferma lo storico neoconservatore convinto Mark Gerson, che in tal senso procede poi a mettere al servizio della causa i nomi di Hannah Arendt, di George Orwell e di Arthur Koestler.⁴¹ Figlio bastardo

dell'elitarismo culturale caratteristico dei grandi borghesi della costa orientale, del tradizionalismo morale e dell'ambivalenza di fronte allo stato assistenziale (*welfare state*) – che non è mai stato condannato di per sé ma del quale si vogliono a tutti i costi limitare le prerogative – l'anticomunismo congenito dei neoconservatori ha prodotto in questi riformisti delusi un triplice disgusto, indotto, in ordine cronologico, dai movimenti studenteschi libertari degli anni sessanta, dalla reazione demagogica dell'élite degli anni settanta con il suo progetto di *Great Society* e dall'emergere di una nuova classe di radicali nei campus degli anni ottanta. Ma la loro filiazione socialdemocratica è anche ciò che costituisce la loro differenza *tattica* a destra. Contro un conservatorismo dell'inerzia, patrimoniale e passatista, costoro difendono un conservatorismo del cambiamento, che vuole assumere l'iniziativa e che è proiettato verso il futuro.

Grande influenza su di loro ebbe anche il filosofo politico Leo Strauss (1899-1973), che nel 1933 si trasferì dalla Germania negli Stati Uniti dove fondò, presso l'università di Chicago, il Committee on Social Thought, tra i cui allievi ci saranno in particolare Allan Bloom, Irving Kristol e il futuro giudice di Corte suprema Clarence Thomas. Gli editorialisti americani lo hanno anche soprannominato «il padrino della rivoluzione conservatrice» degli anni di Reagan. E il «contratto con l'America», che vale al Partito repubblicano di Newt Gingrich il trionfo alle elezioni legislative del 1994, è assai direttamente ispirato al suo razionalismo morale e politico. Contro una socialdemocrazia (*liberalism* nella tradizione americana) che condurrebbe il capitalismo alla sconfitta, consentendo alle dimensioni del relativismo e del nichilismo, che pure lo compongono, di avere il sopravvento, Strauss intende sottrarre il concetto di diritto naturale ai pericoli del relativismo storico e dimostrare il carattere di «realtà originaria» delle distinzioni tra bene e male e tra fatti e valori; che sarebbe, tra l'altro e secondo i suoi allievi, l'unica risposta efficace al caos della contestazione dei «sixties» e al conseguente multiculturalismo degli anni ottanta. Secondo la tesi della politologa canadese Shadia Drury, Leo Strauss «radicalizzerebbe» il sostanzialismo politico di un Carl Schmitt,

integrando il suo innato antimodernismo (un pensiero politico la cui ascendenza romantica attraversa tanto la destra quanto la sinistra) con il volontarismo di una «macchina monoculturale e nazionalista» che andrebbe incessantemente rafforzata allo scopo di arginare il postmoderno diluirsi delle gerarchie e dei valori.⁴²

Collocata al crocevia tra un anticomunismo di sinistra e il naturalismo politico straussiano, in definitiva la corrente neoconservatrice degli anni ottanta contrappone a quanto considera «relativismo» multiculturale e «nichilismo» teorico francese un triplice dogma reazionario. Il primo dogma è l'esistenza di un Bene superiore, chiamato a preservare un'élite sociale ma che non necessariamente risulta fondato su un principio teologico-politico; inoltre, contrariamente alle componenti cristiane fondamentaliste della destra americana, il neoconservatorismo straussiano può senz'altro contemplare la morte di Dio, dal momento che può sopravvivergli una giustizia naturale concepita come «essenza». Il secondo dogma deriva dal «realismo» di una gerarchia sociale necessaria: nella logica del darwinismo sociale, la scelta oscillerebbe tra anarchia e plutocrazia, dato che il dominio di una classe di possidenti consentirebbe oltretutto di controbilanciare l'astratto potere dello Stato e della classe politica, esprimendo così una diffidenza nei confronti del potere pubblico riconducibile all'eredità libertaria della nuova corrente. Infine, marchio di fabbrica del neoconservatorismo e conseguenza strategica dei due primi principi, l'ordine stabilito non potrebbe più essere assicurato passivamente dall'autoregolazione del mercato né dalle virtù dell'oligarchia borghese, ma esigerebbe oramai di essere imposto *attivamente*; per i neoconservatori la difesa degli interessi del Bene supremo richiede il sistematico e preventivo ricorso all'*intervento* poliziesco o militare, il che va contro la duplice tradizione americana di giustizia individuale e di isolazionismo mondiale. In materia di politica interna i neoconservatori concepiscono pertanto la famosa dottrina poliziesca della tolleranza zero o della «vetrina rotta», che verranno applicate tanto dal sindaco repubblicano di New York Rudolph Giuliani a partire dal 1993 quanto dalle autorità di polizia delle grandi potenze europee che erano venute in processione a osservare i metodi

americani in loco; dottrine che i teorici neoconservatori James Wilson e George Kelling avevano formulato nel 1982 sulla rivista *The Atlantic*.⁴³ Sul piano internazionale, la nuova dottrina interventista messa a punto sullo slancio degli attentati dell'11 settembre 2001 – basata sull'«asse del male» e chiamata in causa per giustificare le successive occupazioni dell'Afghanistan e dell'Iraq – ne è un'emanazione diretta: imporre con la forza militare i valori superiori della democrazia di mercato significa infatti rafforzare la sicurezza nazionale degli Stati Uniti ma anche combattere contro il relativismo normativo strisciante entro i confini, come ripete lo «straussiano» che nell'amministrazione di George W. Bush ha raggiunto il grado gerarchico più alto, ossia il segretario alla Difesa aggiunto Paul Wolfowitz, che tra l'altro era stato allievo di Allan Bloom.

Una duplice genealogia chiarisce dunque la presa di potere ideologica dei neoconservatori degli anni ottanta. Sul piano filosofico e sul piano storico la necessità di riprendere senza complessi il progetto razionalista e civilizzatore dell'Illuminismo ha spesso convinto coloro i quali a un certo punto erano stati prima sedotti e poi moralmente inquietati dalla critica teorica dell'Illuminismo. Sul piano istituzionale inoltre, come suggerisce in particolare Pierre Manent, l'emarginazione (se non l'esclusione) conosciuta dai giovani neoconservatori violentemente anti PC nell'università radicale degli anni ottanta ha fatto sì che si orientassero in direzione del potere politico, non senza prima imboccare le due rampe di accesso alla politica che, negli Stati Uniti, sono le grandi fondazioni politiche private (*think tanks*) e le riviste partigiane.⁴⁴

Verso una sinistra postpolitica?

Ma niente di tutto questo sarebbe stato possibile senza l'abbandono del terreno politico reale da parte della sinistra, che lasciò campo libero ai neoconservatori. Da quasi due decenni la sinistra «culturale» dei radicali universitari e la sinistra politica americana tradizionale se ne scaricano a vicenda la responsabilità: la prima accusa l'altra di non avere saputo rinnovare il proprio discorso

classista e sindacale di fronte agli argomenti della rivoluzione conservatrice, mentre la seconda rimprovera, e con maggiore frequenza, alla prima di avere disertato il terreno sociale per una opposizione strettamente culturale a colpi di simboli e di retorica o, secondo la felice formula di Todd Gitlin, di avere «marciato sul dipartimento di inglese nel momento in cui la destra prendeva la Casa Bianca».⁴⁵ Inoltre, avrebbe disperso le proprie forze nei conflitti tra gruppi identitari rigidamente chiusi senza riuscire a costituire una piattaforma comune. Sebbene il problema non presenti facili soluzioni, quest'ultimo punto è però incontestabile: l'assenza di *unità* politica dei discorsi minoritari ispirati alla teoria francese ha consentito ai conservatori di occupare da soli lo spazio pubblico e di farvi valere il loro argomento della «balcanizzazione». L'unica mobilitazione comune dei vari radicali universitari durante il lungo decennio di Reagan e Thatcher è stata quella contro l'apartheid, come viene attestato dal fatto che ci fu collaborazione da parte di tutti per allestire false «bidonville» di protesta, per chiedere al preside di non accettare doni da ditte in rapporti commerciali con il Sudafrica e per organizzare le manifestazioni del 24 aprile 1985 in 70 campus.

Ma, per il resto, nessuna agenda comune ha mai potuto essere organizzata. Al contrario, le divergenze tra postcolonialisti, neofemministe, militanti *queer* e le diverse minoranze etniche, non hanno per lo più fatto altro che aumentare. Ciascun gruppo identitario si è configurato a seconda delle mode intellettuali e delle nuove teorie, senza essersi mai davvero risolto tra un ripiego identitario e un uso più trasversale dell'approccio minoritario, ossia tra un discorso difensivo di semplice *protezione* di una cultura e una procedura più aggregativa atta a valorizzare il ruolo esemplare del gruppo in questione come avanguardia della lotta sociale. Anche la diagonale invisibile degli *habitus* e dei riflessi di classe, che continua ad attraversare ciascun gruppo, ha giocato un suo ruolo, allontanando per esempio i grandi borghesi afroamericani desiderosi di integrazione e di riconoscimento culturale dai militanti di più bassa estrazione che difendono una dissidenza nera irriducibile, oppure allontanando gli avvocati in lotta per i diritti degli

omosessuali al matrimonio e all'adozione di bambini dai promotori più radicali della polisessualità e dell'anticonformismo gay. Senza contare che una comune insoddisfazione non fa una unione: che militanti neri e femministe radicali siano stati anche scettici, tanto gli uni quanto le altre, relativamente alla capacità dei sindacati di sinistra di difendere i loro interessi, non era ovviamente sufficiente a fare in modo che si alleassero politicamente. E fuori dei campus, nemmeno lo stesso estremismo delle frange più radicali dei vari movimenti è riuscito a tessere una rete transcomunitaria. Così l'evoluzione separatista e rivoluzionaria dei Black Panthers è stata emulata dai Chicanos, che César Chávez ha potuto organizzare in brigate di lavoratori agricoli, è stata emulata dagli Indiani, una fazione radicale dei quali ha anche messo in piedi la presa simbolica di Alcatraz, ed è stata emulata dai terzomondisti, che aprono tanti «fronti di liberazione» quanti erano i paesi da «liberare»; ma di un'azione coordinata da parte loro nemmeno l'ombra, né nei campus né nei quartieri. Con l'andare in frantumi di cause e di discorsi ciò che scompare è il comune fermento di una lotta sociale, condizione per un compattamento a sinistra: «Se non c'è popolo, ma ci sono soltanto *dei* popoli, non c'è sinistra» conclude lapidario Todd Gitlin, accusando i radicali di avere sacrificato alla pluralità delle culture l'idea di un bene comune.⁴⁶ Ma questo spiega soltanto la metà del problema; l'altro aspetto unificante, indissociabile dal primo, che sarebbe stato dissolto da questo decennio di *teorismo* radicale, è semplicemente quello del nemico sociale e del potere come entità omogenea contro cui dirigere un'azione politica. Sotto accusa sono, in questo caso, la microfisica del potere foucaultiana, i flussi libidinali o nomadici del capitale in Lyotard o Deleuze e Guattari e anche il ricorrente concetto di disseminazione in Derrida. «Negando l'esistenza di un centro direttivo, cercava di privare del suo oggetto la politica radicale» ritiene il saggista di sinistra Michael Walzer, il quale rimprovera a Foucault di «desensibilizzare i propri lettori sull'importanza della politica», di sostituire il bersaglio del «“microfascismo” della vita di tutti i giorni» a quello della realtà della «politica autoritaria» e di essere costantemente esitante tra il «riformismo» del microfisico (se il potere è disperso anche la sua

sovversione lo sarà) e l'«utopismo» dell'anarchico. «Dovremmo rovesciare il regime panoptico?» chiede Walzer con una battuta finale, nei termini tipici della sinistra politica americana.⁴⁷

In realtà la ragione principale di una certa impotenza politica dei nuovi radicalismi universitari resta comunque il ruolo cruciale che, in ogni circostanza, vengono ad assumere il particolarismo identitario e le sue componenti reazionarie, dato che, per dirla con Deleuze e Guattari, ciascuna identità produce il suo ancoraggio edipico, la sua riterritorializzazione costante. La causa da difendere, singolare, piena, irriducibile, offre le comodità di un permanente riconoscimento, di una connivenza reciproca e, contro l'anomia del grande mercato sociale, l'aggancio a un mondo vissuto. Questa prospettiva favorisce una lettura esclusivamente culturalista delle lotte sociali e dei conflitti mondiali in termini di scontri di essenze, di realtà antistoriche dalle differenze culturali insormontabili, incommensurabili; sino al punto da costituire, talvolta e in maniera del tutto paradossale, l'alveo delle tesi destrorse sulla «guerra delle civiltà» di un Samuel Huntington, come suggerisce l'editore e saggista Lindsay Waters.⁴⁸ Il virulento antiamericanismo di questi discorsi, tanto denigrato dalla sinistra tradizionale – secondo la quale l'appello a una vera America e ai suoi ideali di dissidenza collettiva e di giustizia sociale avrebbero fornito l'unità che mancava – non è l'effetto di una critica politica, ma di una polarizzazione irrigidita, identitaria, anch'essa edipica, secondo lo schema di una maggioranza bianca, o maschile, di volta in volta in conflitto con le varie minoranze. Con la conseguenza di gettare l'anonima maggioranza tra le braccia della destra, l'unica in grado di incarnare un'America positiva, comune, contro l'America razzista e sessista *per definizione* dei nuovi discorsi radicali. A questo effetto si aggiunge l'inerzia istituzionale dell'università dove, protetta dalle lotte teoriche e dai certami bibliografici, una condizione minoritaria si è ritrovata perpetuata in racconto, isolata in discorso, drammatizzata dalle regole stesse del dibattito. Eppure aveva fatto la sua comparsa sulla scena politica negli anni sessanta come *situazione* storica, quando le lotte reali e i problemi di organizzazione rinviavano incessantemente a una dimensione di costruzione sociale transitoria, a un rapporto

anche con l'ingiustizia classista, nel senso in cui un milionario nero è più milionario che nero e pochi dirigenti di impresa sono femministe militanti. Poi l'università ha, per lo meno in parte, estrapolato dalla trama sociale e storica questo problema della minoranza, che è stato riformulato da una generazione intellettuale che non aveva conosciuto gli scontri diretti degli anni sessanta. Tale questione, come affermano i critici di sinistra, è stata trasposta esclusivamente sul piano simbolico, trasformandone le modalità di espressione in un surrogato della lotta e trasformando la cultura (o le culture) minoritaria/e in una politica di sostituzione (*surrogate politics*), ossia l'unica politica ancora possibile quando si è perduta l'unità di un soggetto sociale omogeneo. «La nuova sinistra universitaria ha la tendenza a confondere la compattezza del linguaggio con il conseguente impegno politico»⁴⁹ insiste Gitlin nel fornire una giustificazione a quei radicali di carta, a quella sinistra *postpolitica* per la quale la lotta sociale conterebbe meno del semplice riconoscimento di ciascun gruppo e le lotte politiche conterebbero meno dei *segni* di una affiliazione.

Anche la critica delle politiche identitarie da campus, nonché del venire meno dell'oggetto della lotta nella teoria francese, ha tuttavia i suoi limiti. Se ne possono menzionare tre: il trasferimento di responsabilità, la predefinizione dell'ambito politico e l'ecumenismo. In primo luogo e soprattutto, la sinistra tradizionale – marxista o socialdemocratica, da Michael Walzer all'iperrazionalista Noam Chomsky (il quale accusa in blocco l'«irrazionalismo francese» di rendere impossibile l'azione politica), dal giornale *The Nation* alla rivista *Dissent* – si serve qui di un duplice discorso: fa poggiare tutta la responsabilità del divenire-culturale della lotta politica sugli universitari, pur rimarcando la loro distanza sociale e il loro accantonamento istituzionale. Se viene dunque tracciata una frontiera tra finzione e realtà, tra un ambito universitario strutturalmente privo di effetti e un terreno sociale «reale», non si potrebbe logicamente rimproverare a coloro che si collocano da una parte di non stare dall'altra. Se vogliamo, non si può rimproverare a un animale feroce il fatto di essere inoffensivo e *al tempo stesso* di avere aggredito la preda sbagliata: «Se un gatto viene chiamato tigre,

sarà sempre possibile disfarsene come tigre di carta» osservava Paul de Man «ma resta il problema di sapere perché all'inizio si aveva così tanta paura di un gatto».⁵⁰ È incontestabile che un dibattito sul «fallogocentrismo» delle scienze o sull'uso delle maiuscole non potrebbe costituire una risposta *politica* al nuovo dogma conservatore. Ma c'è anche il fatto che una risposta poteva venire soltanto dal cuore di uno spazio pubblico di cui l'università costituisce a mala pena il margine. E questo spazio pubblico, presidiato dagli ideologi reaganiani, è stato però abbandonato dai suoi animatori tradizionali: non una grande casa editrice che abbia pubblicato un solo libro «politico», di inchiesta o di riflessione, per le campagne elettorali del 1988 o del 1992, come ricorda l'editore André Schiffrin.⁵¹ Ed è stato disertato soprattutto da una sinistra politica che, già a partire dai «sixties», si è ritrovata a essere sempre più scollegata dai suoi elettori e sin da allora incapace di promuovere un'alternativa solida alla sinistra conservatrice, arrivata senza difficoltà al potere nel 1992 con Bill Clinton e Al Gore. Questa impotenza ci rimanda al secondo punto di questa requisitoria, ossia al fatto che quella sinistra dai discorsi sindacali e geopolitici – che da trent'anni non sembra aspettare altro che finalmente si chiuda la parentesi di quel *personal is political* con cui non ha mai ritenuto utile fare i conti – ha sempre mostrato i propri limiti nella definizione del campo politico nei termini tradizionali della scala «molare», la scala delle grandi istituzioni, degli appuntamenti elettorali e delle agende mediatiche, oltre a non essersi mai degnata di riconoscere le implicazioni politiche dell'identità sessuale, delle forme di vita domestiche, della coscienza postcoloniale e dell'organizzazione dei gruppi identitari. Resta – ed è il terzo punto – la sua nostalgia storica della grande *unità* sociale, versione socialista di una vecchia fede americana nelle virtù del consenso, nella forza dello spirito gregario, se non addirittura nella famosa tirannia della maggioranza. Chiamare a raccolta in nome di una maggiore efficacia significa anche non voler riconoscere che la questione chiave, aperta e insolubile, è appunto la questione dell'unità. Il successo dei discorsi minoritari segnalava infatti con grande evidenza la crisi di una *americanità* senza contenuto, puramente formale e necessariamente

consumistica, che non riusciva più a tenere unite le sue pecorelle.

Possiamo fare un passo in più e chiedere se una critica anche aspra dei radicalismi da campus non abbia fatto il gioco dei conservatori. Quando la socialista e libertaria American Civil Liberties Union (Aclu) e gli ultimi intellettuali pubblici della sinistra sociale si accaniscono a censurare gli eccessi del *politically correct* in nome della difesa della libertà di espressione, non stanno forse sbagliando nemico? Quando denunciano le rivendicazioni dei gruppi identitari – che, sebbene si imbattano di frequente nelle impasse della retorica, sembrerebbero essere gli unici possibili alleati politici contro l'ideologia della «civilizzazione» e del libero mercato – non commettono forse un errore tattico? Non avrebbero forse dovuto cogliere, al contrario, l'occasione di questo dibattito per riformularne i termini, per meglio conoscerne i partecipanti, invece di ironizzare sul principio che lo animava? Sarebbe, questa, una posizione di compromesso, il cosiddetto «pluralismo dialettico» difeso dal critico Gerald Graff, sebbene, nella sua ottica, con più attenzione a un'efficacia pedagogica che a una nuova politica: nell'esporre le contrapposte posizioni che dividono il femminismo o il postcolonialismo, o che vedono i multiculturalisti opporsi ai conservatori dell'unità, e badando a non favorire nessuna delle parti e a non sottrarsi alla discussione perché insulsa, e a condizione inoltre di farvi partecipare attivamente gli studenti, sarebbe possibile insegnare a questi ultimi (accusati di tradimento e di disincanto dalla generazione che li aveva preceduti) le virtù del dibattito di idee, le tecniche della lotta argomentativa, le implicazioni politiche di una condizione minoritaria. Secondo Graff, porre il conflitto e le sue virtù pedagogiche al centro del sistema di insegnamento è un modo per restituirgli un ruolo di *educazione politica*.⁵² Se questa difesa del dibattito in quanto tale può risultare a sua volta, nel suo presupporre una posizione di esteriorità o di neutralità che non sempre è accessibile, un poco retorica, consente per lo meno di non fare piazza pulita, come troppo spesso accade con le critiche di sinistra alla teoria francese, degli incontestabili contributi teorici e politici delle grandi figure di questo calderone accademico; di non fare insomma piazza pulita di quelle poche star intellettuali americane ancora oggi

quasi sconosciute in Francia.

NOTE

¹ Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte*, cit., p. 214.

² James Atlas, *The Book Wars. What It Takes To Be Educated in America*, Whittle Books, New York 1990.

³ Cfr. William Henry III, *In Defense of Elitism*, Doubleday, New York 1994, trad. di L. Serra, *In difesa dell'elitarismo*, Longanesi, Milano 1995.

⁴ Henry Louis Gates Jr., «Whose Canon Is It, Anyway?», cit.

⁵ Cit. in Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, cit., p. 274.

⁶ Cit. in Michael Bérubé, «Public Image Limited», in *Village Voice*, 18 giugno 1991.

⁷ Al punto da arrivare alla televisione pubblica, come nel caso del dibattito «Do We Need the Western Canon?», andato in onda sulla rete Pbs il 30 ottobre 1997.

⁸ Edward Said, «Secular Criticism», in Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin (eds.), *The Edward Said Reader*, cit., p. 236.

⁹ Richard Goldstein, «The Politics of Political Correctness», in *Village Voice*, 18 giugno 1991.

¹⁰ Cfr. Michel Bérubé e Cary Nelson (eds.), *Higher Education Under Fire*, Routledge, New York 1995, pp. 82-83.

¹¹ Éric Fassin, «La chaire et le canon. Les intellectuels, la politique et l'université aux États-Unis», in *Annales Esc*, marzo-aprile 1993, n. 2, p. 300.

¹² John Taylor, «Are You Politically Correct?», in *New York*, 21 gennaio 1991.

¹³ Camille Paglia, «Ninnies, Pedants, Tyrants and Other Academics», in *New York Times Book Review*, 5 maggio 1991.

¹⁴ Pierre Nora, «Les nouveaux maîtres censeurs», in *Le Nouvel*

Observateur, 29 agosto – 4 settembre 1991.

¹⁵ «Le crépuscule de l'Europe sur les campus américains», in *Le Messenger européen*, 1991, n. 5.

¹⁶ Tzvetan Todorov, «Crimes Against Humanities», in *The New Republic*, 3 luglio 1989, pp. 28-30.

¹⁷ Werner Hamacher, Neil Hertz, Thomas Keenan (eds.), *Paul de Man, Wartime Journalism 1939-1943*, University of Nebraska Press, Lincoln 1989, p. 45.

¹⁸ Cit. in David Lehman, «Deconstructing de Man's Life», in *Newsweek*, 15 febbraio 1988. L'autore dell'articolo dedicherà alla questione un aspro libro dal titolo *Signs of the Times. Deconstruction and the Fall of Paul de Man*, Poseidon Press, New York 1991.

¹⁹ Michael Bérubé, «Public Image Limited», cit.

²⁰ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York 1987, trad. di P. Pieraccini, *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988.

²¹ Dinesh D'Souza, *Illiberal Education. The Politics of Race and Sex on Campus*, Vintage, New York 1991.

²² Roger Kimball, *Tenured Radicals. How Politics Has Corrupted Our Higher Education*, Ivan R. Dee, Chicago 1998, pp. XI-XIV.

²³ Ivi, p. 7.

²⁴ Ivi, per esempio pp. XVI-XVII.

²⁵ Ivi, pp. 46-47.

²⁶ Ivi, p. 236.

²⁷ Si può citare un convegno del 1988, «The Politics of Liberal Education», ripreso in seguito nella rivista *South Atlantic Quarterly*, inverno 1990, n. 89.

²⁸ Cit. in Richard Goldstein, «The Politics of Political Correctness», cit.

²⁹ Cit. in Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, cit., p. 296.

³⁰ Cit. in Éric Fassin, «La chaire et le canon», cit., p. 290.

³¹ Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, New York 1987.

³² Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, W.W. Norton, New York 1991, trad. di C.

Briguglio e S. Guidi, *La disunione dell'America. Riflessioni su una società multiculturale*, Diabasis, Reggio Emilia 1995.

³³ William Bennett, *To Reclaim a Legacy. A Report on the Humanities in Higher Education*, National Endowment for the Humanities, Washington, DC, 1984.

³⁴ Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte*, cit., p. 363.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Adam Begley, «Souped-up Scholar», in *New York Times Magazine*, 3 maggio 1992.

³⁷ Robert Westbrook, «The Counter-Intelligentsia. How Neoconservatism Lived and Died», in *Lingua Franca*, novembre 1996, p. 69.

³⁸ Wlad Godzich, *The Culture of Literacy*, cit., p. 2.

³⁹ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, trad. di D. Ceni, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992.

⁴⁰ Cit. in Éric Fassin, «La chaire et le canon», cit., pp. 289-290.

⁴¹ Mark Gerson, *The Neoconservative Vision. From the Cold War to the Culture Wars*, Madison Books, New York 1997, pp. 31-32.

⁴² Shadia Drury, *Leo Strauss and the American Right*, Palgrave Macmillan, New York 1997, cap. 3.

⁴³ James Wilson e George Kelling, «Broken Windows. The Police and Neighborhood Safety», ripreso in Mark Gerson e James Wilson (eds.), *The Essential Neoconservative Reader*, Perseus, Washington, DC, 1996.

⁴⁴ Cit. in Alain Frachon e Daniel Vernet, «Le stratège et le philosophe», in *Le Monde*, 16 aprile 2003.

⁴⁵ È il titolo del cap. 5 di Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, cit., pp. 126-165.

⁴⁶ Ivi, pp. 164-165.

⁴⁷ Michael Walzer, «The Lonely Politics of Michel Foucault», in *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Basic Books, New York 1988, trad. di E. Cavani Halling, «La politica solitaria di Michel Foucault», in *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 249 e 255-260.

⁴⁸ Lindsay Waters, «The Age of Incommensurability», in *Boundary 2*, 2001, vol. XXVIII, n. 2, p. 147.

⁴⁹ Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, cit., p. 147.

⁵⁰ Paul de Man, *The Resistance to Theory*, cit., p. 5.

⁵¹ André Schiffrin, *L'Édition sans éditeurs*, La Fabrique, Paris 1999, trad. di A. Salsano, *Editoria senza editori*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 64.

⁵² Gerald Graff, *Beyond the Culture Wars. How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education*, W.W. Norton, New York 1992.

8. Star da campus

«Mi infastidiscono le pretenziose professioni di fede di pretendenti bramosi di sedersi al tavolo dei “padri fondatori” tanto quanto mi piacciono le opere in cui la teoria è come l'aria che si respira, si trova ovunque e in nessun posto, nascosta in una nota, nel commento a un testo antico, nella struttura stessa del discorso interpretativo.»

PIERRE BOURDIEU, *Le regole dell'arte*

Improbabili divi. Nel paese in cui l'aristocrazia dell'intelligenza è confinata all'interno del territorio universitario, nel paese in cui lo spazio pubblico dei dibattiti generali e dell'azione politica le è difficilmente accessibile, alcuni nomi di intellettuali riescono tuttavia a brillare; sono i campioni riconosciuti del campo intellettuale, così come le sorelle Williams lo sono del circuito tennistico o Bill Gates e Steve Jobs dell'industria informatica. Sono eroi specifici, senza la trasversale ambizione di un discorso inglobante, senza nessuna missione, affidatagli dallo Spirito come nel caso dei chierici francesi, di farsi carico di *tutte* le questioni generali. Niente, per la verità, nemmeno la vocazione pedagogica fa di loro degli esperti generalisti; nel 1906 un certo Jacob Schurman, presidente dell'università Cornell, osservava in tal senso che i suoi professori più famosi, che raramente lo erano fuori dei confini della loro disciplina, avevano «scelto la loro professione non tanto per amore dell'insegnamento quanto per desiderio di proseguire lo studio della loro specialità».¹ Da allora, a questo stato di cose si sono semplicemente aggiunti gli elementi di una lotta senza quartiere per la vittoria finale nella spietata concorrenza del settore universitario. Questi elementi sono intanto l'urgenza che ai più giovani viene fatta di collocarsi in buona posizione sulla via della conferma in ruolo (l'atletico *tenure track*); poi l'obbligo di occupare il vertice della piramide delle pubblicazioni,

in un sistema in cui l'imperativo professionale di pubblicare (il famoso *publish-or-perish*, pubblicare o morire) fa sì che ci siano molti scrittori, ma che ben pochi emergano; da ultimo, una volta arrivati finalmente nella invidiata cerchia degli *happy few*, di quelli cioè che vengono citati e vengono riveriti, il ritmo che occorre tenere per restare il prodotto più caro sul mercato, in quelle guerre al rilancio (*bidding wars*) che vedono fronteggiarsi le università d'élite preoccupate di reclutare i professori più in vista. Per riuscirci, l'unica regola cardinale è quella della innovazione intellettuale continua, ovvero di un'originalità che, non definibile secondo criteri endogeni (dato che un pensiero *nuovo* non è facilmente riconoscibile come tale), avrà quale unità di misura la sola capacità di eliminare i concorrenti, di rendere obsoleta la tesi di un noto collega, di trasgredire lo *status quo* di una disciplina ritorcendole contro, con costi minimi, i suoi concetti più efficaci e quelli sino ad allora peggio utilizzati, di diventare insomma uno di quegli «eretici consacrati» studiati da Bourdieu nelle grandi scuole francesi.² Il mantenimento di una simile capacità di innovazione richiede altresì un posizionamento disciplinare strategico, al crocevia tra studi identitari, teorie letterarie e discipline varie, senza essere asservito ad alcuna né riconducibile alla difesa di interessi specifici, sempre pronto a rimproverare al tale discorso il suo semplicismo o alla talaltra opzione il suo irrealismo, nonché a tracciare, come abbiamo visto, alcune frontiere intellettuali nelle cui vicinanze si offra la sempre rinnovata occasione di una *distanza* teorica, di un'indagine sulla sua procedura nel suo insieme.

Soltanto allora, solo nel momento in cui un simile percorso ha preso forma e una o due opere debitamente polemiche hanno scosso le ultime certezze acquisite nel settore – o in uno dei suoi sottosettori – l'interessato/a raggiunge lo statuto di *divo/a* universitario/a. E seppure le sue tesi non avranno diritto alle colonne dei grandi giornali o alle platee televisive, come invece si verifica in Francia nel caso degli intellettuali, già solo il fatto di avere raggiunto quello status lo farà entrare nella logica americana del divismo; a quel punto, la stampa e i pettegolezzi mondani, a seconda delle occasioni il supplemento periodico del *New York Times* piuttosto che la

copertina del settimanale *People*, rivolgeranno l'attenzione ai dettagli, ai simboli e ai tic che compongono l'armamentario del personaggio. E infatti molti americani avranno senz'altro sentito parlare delle automobili da collezione di Stanley Fish, degli emolumenti di Cornel West, della rete di amicizie di Stephen Greenblatt, degli abbigliamenti provocatori della tecnofemminista Donna Haraway o della tarda svolta buddhista della teorica *queer* Eve Sedgwick anche prima di – e molto spesso, purtroppo, senza – conoscere i loro lavori. Un'altra differenza rispetto alla Francia deriva, nella definizione di una simile posizione di notorietà, dal ruolo della lettura e dei suoi usi. Contrariamente allo stile di pensiero presumibilmente *sui generis* dell'intellettuale francese, il quale commenta il mondo più di quanto non renda conto delle sue letture, l'eroe teoretico americano deve una buona parte del suo prestigio al singolare modo in cui fa proprio il prestigio dei grandi autori, li convoca per salire sulle loro spalle, li cita di passaggio per meglio metterli al servizio del proprio argomento, il che costituisce un vero e proprio suggello. «Si legge quando si ha un mercato sul quale [...] collocare discorsi concernenti [tali] letture»³ diceva anche Bourdieu, suggerendo l'idea di una *redditività* della citazione. Anche i nomi di Foucault, di Derrida o di Lyotard – dato che negli Stati Uniti la teoria francese delimita precisamente da venticinque anni quel gruppo di «grandi autori», il cui prestigio irradia con profitto coloro che sanno riutilizzarli – saranno tra quelli a partire dai quali, nelle discussioni e sovente nelle critiche di cui sono oggetto, verranno a elaborarsi i principali lavori critici all'interno dell'ambito intellettuale. Viene in tal modo attivato un rapporto del tutto dinamico, dialogico, *allografico* (convocare l'autore mantenendone l'alterità), che oltretutto spesso arricchisce l'interpretazione dei pensatori francesi, al di là degli usi parziali e delle semplificazioni strumentali. Si entra qui nel regno della «transdiscorsività», come tentava di definirla Michel Foucault: alla stregua di Marx e Freud per il pensiero europeo del XX secolo, i francesi in questione assumono per gli Stati Uniti il ruolo di «instauratori di discorsività», producendo a loro insaputa le regole della «formazione di altri testi» e diventando così non tanto dei nomi propri quanto il nome del «trattamento che si fa subire ai

testi»; questo però può accadere soltanto grazie al «lavoro effettivo e necessario di trasformazione della stessa discorsività» che su di loro svolgono di rimando i loro lettori più produttivi, allo scopo di «raggruppare [...] e [mettere] in rapporto» i testi ed entrare a propria volta in questo spazio transdiscorsivo, dal quale infine scompaiono come per incanto la posizione strategica e l'esistenza empirica, a vantaggio di una pura mobilità del nome.⁴ Il funzionamento di questo fenomeno, senza il quale né la teoria francese né i suoi grandi lettori americani avrebbero acquisito la loro celebrità, potremo vederlo, brevemente, all'opera attraverso sei grandi intellettuali americani. Dobbiamo comunque precisare che questi studiosi non verranno qui presentati in maniera esaustiva, ma soprattutto per mettere in evidenza il modo in cui hanno usato gli autori francesi; la scelta stessa di un simile sestetto è, del resto e per sua natura, arbitraria.

Judith Butler e la performance

Docente di retorica e di letterature comparate all'università della California, Judith Butler, nata nel 1955, è autrice di un'opera teorica impegnativa, articolata in una scrittura talora difficile su cui in qualche occasione, con suo gran dispiacere, alcuni critici più tradizionali hanno potuto ironizzare non poco.⁵ Il suo lavoro si colloca al crocevia tra psicoanalisi, femminismo e teorie politiche della sessualità. A partire dalla constatazione storica che «non esiste più il soggetto come entità identica a se stessa»,⁶ il progetto di Butler consiste nell'esplorare, in alcuni classici letterari o attraverso una libera discussione tra filosofi, le tensioni che occupano oramai quel *posto vuoto* del soggetto, ossia le tensioni del potere, del desiderio e dei molteplici giochi dell'identificazione. La sua prima opera, *Soggetti di desiderio*, si interessa alla sostituzione graduale della figura del *desiderio* a quella del *soggetto* in ciò che lei chiama il «posthegelismo francese», ossia niente meno che le opere, in sequenza, di Kojève, di Hyppolite e di Sartre, ancora in dialogo con l'eredità dialettica; seguono poi Derrida e la sua «ironia hegeliana»,

Foucault e la sua reinterpretazione «postdialettica» del rapporto servo-padrone, Lacan e il desiderio come «esperienza immanente dell'Assoluto» e infine l'«erotizzazione posthegeliana» di Deleuze, ispirata da Spinoza.⁷ Ma è in una prospettiva di insieme più nettamente foucaultiana che Butler analizza, nel corso dei suoi successivi lavori, il ruolo di «matrice del genere» (sessuale) che secondo lei viene a giocare il fragile soggetto dell'enunciazione, quell'«io» che è sempre al tempo stesso *soggetto* (nel senso di sottomesso) *al* genere e soggettività *attraverso* l'esperienza del genere, asservito a un codice sessuale e al tempo stesso prodotto da quella medesima sottomissione, una sorta insomma di variazione dialettica riaffermativa sul vecchio motivo della schiavitù volontaria.

Il libro principale di Judith Butler, punto di riferimento di tutti i dibattiti *queer* e neofemministi, resta l'ambizioso *Scambi di genere*, che rappresenta per il suo lavoro una duplice svolta, *linguistica* e *politica*: *linguistica* perché un rinnovato pensiero della performatività e degli atti linguistici (*speech acts*) interviene a spiegare la «produzione» continua del genere sessuale attraverso le «citazioni obbligatorie» e il funzionamento iterativo della femminilità o della mascolinità (dato che il periodo di formazione sessuale è a sua volta compreso tra due semplici performativi, la frase «è un maschio / è una femmina» della nascita e il «sì» del matrimonio); e *politica* perché dietro a questa costruzione performativa dell'identità di genere si percepisce il fatto che è all'opera un potere, un potere ancora più diffuso che in Foucault e la cui funzione consiste nell'articolare saldamente tra loro non solo soggettivazione sessuale ed «eterosessualità obbligatoria», ma anche produzione del genere e produttività economica della procreazione. Spesso Butler tenterà di interrogare la validità di questo schema generale, senza realmente applicarla, per pensare le altre «soggettivazioni coercitive» quali l'identità etnica o persino di classe. Per limitarci a questa categoria di genere (*gender*), possiamo osservare che la nozione di identità, o di soggettività fissa, scompare a vantaggio di uno spostamento costante, di una successione di *atti* «performati». Si tratta, inoltre, di una nozione di identità doppiamente «sovvertita», da una parte dai codici imposti dal potere che la attraversano e la scindono, e dall'altra dal

«gioco» che può emergere in questa stretta articolazione della sessualità e della norma di genere; un gioco che rende possibile una resistenza alla norma e permette per esempio alla figura emblematica della *drag queen* di disarticolare parodisticamente i due elementi, di esporre teatralmente la loro dimensione di artefatti.⁸ Si tratta di altrettante piste lungo le quali saranno messe a punto, nell'università depoliticizzata degli anni novanta, le teorie *postidentitarie* della minoranza, di un'identità semplicemente tattica, usa e getta, molteplice o semplicemente *decostruita*. *La vita psichica del potere*, prima opera di Butler tradotta in francese (2002),⁹ segna anche i limiti del suo lavoro: la doppia ambizione convergente di politicizzare alcune tesi lacaniane e di esaminare gli obiettivi psichici della politica foucaultiana lascia in effetti, tra questi poli molto distanti tra loro – la psiche e la *polis*, i processi di soggettivazione e i modi di circolazione del potere – una zona confusa, inesplorata e non completamente messa a fuoco, che l'autrice fatica visibilmente a *tenere insieme* teoricamente, a meno che il libro non riveli uno squilibrio a vantaggio del primo polo, quello di una soggettività evanescente pensata qui fuori da ogni *terreno* politico e sociale. Resta però anche il fatto che, nel corso del suo itinerario, un dialogo costante e talora molto illuminante con le grandi figure della teoria francese ha come allontanato Butler dal proprio progetto teorico, inducendola piuttosto ad affrontarlo lateralmente, in seconda battuta, anzitutto attraverso la mediazione delle tesi «poststrutturaliste».

Sebbene la prefazione alla seconda edizione di *Scambi di genere* costituisca uno dei testi più stimolanti sulla French Theory nella sua versione americana, Butler sembra talvolta ricondurre tutto il proprio lavoro alla questione di un rilancio politico dei testi, di una diversa circolazione giustificabile nei termini di una libertà di uso degli autori di riferimento; ribadisce infatti in tal senso che «le inattese riproposizioni di una data opera all'interno degli ambiti per i quali non era mai stata intenzionalmente concepita sono sempre della massima utilità».¹⁰ Ogni autore francese costituisce per lei l'occasione di uno spostamento critico, di una operazione teorica produttiva. Ne *delocalizza*, per dire così, le intuizioni più forti per metterle a

confronto con il dibattito americano sulla soggettività di genere o sulla possibilità di una *politica* sessuale. Butler propone di applicare il metodo genealogico di Foucault alla questione della *differenza sessuale*, questione da lui accuratamente aggirata, pur restando fedele al suo modo di non separare mai, nella emergenza della soggettività, *assoggettamento* e *soggettivazione*, sottomissione e resistenza. Ugualmente, Butler analizza le implicazioni che può avere per la norma di genere (*gender norm*) l'ipotesi capitale di Lacan, secondo la quale l'*identificazione* precede sempre la formazione dell'io; per comprendere cioè in che modo un soggetto si formi *citando* delle norme sessuali, non c'è niente di più utile della definizione lacaniana del soggetto come «ciò che è assoggettato al significante». E riesce anche a curvare in direzione del medesimo tema della *soggezione* la famosa «dottrina dell'interpellare» proposta da Althusser in «Ideologia ed apparati ideologici di Stato»:¹¹ la produzione linguistica di un soggetto, per il solo fatto di chiamarlo e di fargli perciò convalidare di rimando l'interpellare («sì, sono io»), che è anche «ingiunzione di rispondere alla legge», non deriva forse da una «morale da schiavo» o persino da un indistruttibile «desiderio di essere»?¹² chiede dunque Butler attraverso una variazione supplementare dell'analisi al tempo stesso strutturale, grammaticale e politica del *soggetto*, sempre inseparabilmente sottomesso e producentesi in tale sottomissione. È un motivo ricorrente e un ambizioso progetto teorico, che malgrado tutto Butler fatica a convertire in programma politico, al di là degli irrealizzabili auspici che di quando in quando formula, come per esempio la speranza che prende vita «in una coalizione di minoranze sessuali che trascenderà le semplici categorie dell'identità».¹³

Gayatri Spivak e l'intotalità

Gayatri Chakravorty Spivak, che abbiamo già incrociato a più riprese, è arrivata negli Stati Uniti da Calcutta nel 1961. Dopo una tesi che ebbe come relatore Paul de Man, un libro del 1974 sul poeta irlandese Yeats che già preannuncia gli studi postcoloniali e la sua

traduzione-introduzione del 1976 a *Della grammatologia* di Derrida – del quale resterà una delle interlocutrici principali, anche nel ruolo di animatrice di un *reading group* domenicale su Derrida e l’America alla Columbia a partire dal 1992 – insegna letteratura comparata nell’Iowa, in Texas, ad Atlanta, a Pittsburgh e infine, dal 1991, alla Columbia (New York). È difficile riassumere un’opera che si colloca alla confluenza del marxismo, del femminismo e della decostruzione, un’opera il cui *fil rouge* è rimasto – biografia *oblige* – l’altro dell’Occidente sotto tutte le forme, ma i cui temi possono variare dalla *Critica della ragione postcoloniale* del 1999 alla più recente analisi dell’emergenza e del declino della letteratura comparata come «metadisciplina» (*Morte di una disciplina*, 2003); è difficile riassumerla se non forse, appunto, sotto lo strano segno dell’*intotalità*, di una diffidenza sistematica, politica, strategica e persino autobiografica, nei confronti dei pensieri e delle culture della «totalizzazione», del monismo, del sistema, che lei peraltro domina come pochi pensatori americani della sua generazione. Almeno tre sono i temi conduttori dell’opera di Spivak che segnalano questa critica attenta agli approcci totalizzanti: il rapporto *tattico* con il concetto, l’appello a una *convergenza* delle lotte, la *critica dell’intellettuale* universitario.

La donna che ha potuto parlare dell’«errore *necessario* dell’identità» per tagliare corto ai dibattiti – secondo lei mistificanti – tra politiche identitarie e *postidentitarie*, ha sempre mostrato, fedele in questo alla *prassi* marxista, una certa impazienza nei confronti delle grandi *tabulae rasae* concettuali, che si tratti di spazzare via il razionalismo, o di dimenticare la Storia, o di cancellare il Soggetto; con il pretesto del cambiamento, proprio questi approcci feticizzerebbero infatti ciò che vogliono denunciare. Secondo Spivak, la famosa *critica del soggetto* non deve impedire di porre tatticamente un soggetto della lotta, o di pensare come soggetto storico quel determinato gruppo insurrezionale. E ciò per evitare di cadere nell’eccesso di *processualismo* che rimprovera a una certa teoria francese, la quale ridurrebbe potere e conflitto a flussi e a processi al punto da correre il rischio di giustificare l’autoproduzione dell’ordine stabilito, o quanto meno di sopprimere la ragione d’essere

di ogni strategia di opposizione puntuale. Ed è, questa, una delle ragioni della sua precoce adesione al gruppo dei *subaltern studies*.¹⁴ Un altro motivo ricorrente di quest'opera eclettica è quello del convergere delle lotte, dell'alleanza tattica ma anche della compenetrazione teorica fra le lotte femministe, postcolonialiste e di classe, proprio in ragione del fatto che costituiscono i differenti strati di un *soggetto* politico già sempre plurale. «In che modo la femminista postcoloniale negozia con la femminista metropolitana?»¹⁵ si chiede con una formula molto spivakiana, intendendo appunto che la comunità di lotta non è mai data, che rinvia sempre a una differenza tra Nord e Sud che sarebbe stata pericolosamente cancellata dall'universalismo impensato dei discorsi di «liberazione». C'è sempre un punto cieco della lotta, un subalterno del subalterno, insiste Spivak, che si tratti della studentessa sudanese infibulata che tace tra le femministe del campus, o che si tratti della donna (questa «subalterna di genere», *gendered subaltern*) all'interno dei movimenti di lotta (post)coloniali. In effetti, le critiche del capitalismo attraverso la «subalternità sessuale» e attraverso la condizione postcoloniale sono inseparabili secondo Spivak, che cita a proposito il ruolo delle donne all'avanguardia del movimento sociale in India. Infine, e soprattutto, la critica spivakiana del gesto intellettuale totalizzante, gesto che reifica un soggetto e lo deruba dell'enunciazione, assume la forma di una denuncia costante dei modi di «produzione culturale» dell'altro.

Spivak ha così potuto rimproverare a Julia Kristeva di procedere, nel suo saggio *Donne cinesi*,¹⁶ a un'«appropriazione dell'alterità» cinese, alla produzione di una «figura monolitica della Donna», di essersi insomma sostituita alle «donne senza nome del terzo mondo».¹⁷ Ha potuto anche avvertire alcuni pericoli dell'«interesse attuale [dell'università] per i margini, che rischia sia di addomesticare che di rendere romantica l'eterogeneità del totalmente altro».¹⁸ Ha potuto persino svelare, all'interno di una tematica più delicata, la «violenza epistemica» e la «produzione imperialistica» dell'altro come «ombra di sé» nella storiografia ufficiale dell'India coloniale, che un po' troppo sbrigativamente, secondo lei, riconoscerebbe all'Impero britannico il merito di avere

abrogato il rito del sacrificio delle vedove previsto dalla legge indù.¹⁹ La critica dell'imperialismo intellettuale resta la sua ossessione costante, dalla quale affiorano tracce sia del riflesso autocritico marxista sia della colpevolezza pratica dell'universitario americano. Spivak indaga incessantemente il rapporto tra le «micropolitiche» dei militanti dei campus – o anche quelle alle quali rimprovera, un po' frettolosamente, a Deleuze e Guattari di «limitarsi» – e le dimensioni su larga scala del capitalismo postcoloniale; ovvero, per dirla con le sue parole, il fatto che «la produzione intellettuale occidentale si trova, in maniere diverse, *complice* degli interessi economici internazionali dell'Occidente»,²⁰ il quale beneficerà sempre di una tale produzione esotica dell'altro e delle odi che di quando in quando si intonano alle differenze e alle resistenze culturali. C'è però anche il fatto che Spivak attribuisce all'intellettuale un ruolo specifico, legato alla sua competenza in materia di discorso e di enunciazione, alla sua capacità di decifrare i rapporti di forze che vi si giocano sia nella trama dei testi che nel groviglio del materiale linguistico.

La testualità può rivelarsi utile: ecco in cosa consiste uno dei principali contributi di Spivak, derivante tanto dalla sua lettura di Derrida quanto dalla sua pratica dei «dibattiti» politici indiani; ed è anche una delle chiavi possibili dei tanto denigrati rapporti fra teoria letteraria e azione politica. Secondo la formula del suo prefatore Colin MacCabe, la posta in gioco per Spivak consiste nel sostituire al «testo» del testualismo, coestensivo alla letteratura e divenuto la «foglia di fico dietro cui nascondere tutte le questioni sociali difficili», una nozione *politica* del «testo» come «metafora-concetto», grazie alla quale «decostruire individuo e società per cogliere il groviglio delle loro determinazioni contraddittorie»;²¹ il testo, in altre parole, diventa condizione di una decifrazione politica del mondo, contro il testualismo della sua riduzione accademica. In Spivak tutto inclina a questo uso politico degli strumenti teorici della testualità; quando, per esempio, tiene un seminario sul concetto di *indottrinamento* all'università del Texas nel bel mezzo della guerra tra le culture e invita i suoi studenti ad analizzarne le forme universitarie americane e non soltanto le forme sovietiche o islamiche più evidenti; oppure quando studia le possibili modalità di

un discorso «discontinuo» ed «eterogeneo» sulla donna come l'unico discorso in grado di coglierne la condizione politica; o ancora quando critica la moda dei *cultural studies* per il loro «monolinguismo culturale» angloamericano. Se per un verso è difficile ricavare un programma teorico omogeneo da un'opera che è anzitutto *critica discorsiva dei discorsi*, è anche vero che raramente gli strumenti dell'analisi discorsiva hanno affrontato così da vicino alcune realtà politiche extrauniversitarie, così come raramente una critica della *totalità razionale*, in quanto modalità propria del pensiero occidentale (e del suo approccio culturale dell'altro), è stata nell'università americana così poco ingenua, semplicistica e culturalistica e, per contro, così esigente e così strategicamente politica. Senza peraltro che una tale critica dell'università e dei suoi limiti fosse sufficiente affinché un discorso di per se stesso complesso e molteplice si rendesse disponibile *al di là* dell'università e dei suoi limiti. Ma questa è un'altra storia.

Stanley Fish e l'istituzione

E proprio con Stanley Fish, nato nel 1939 e quindi più vecchio di Spivak, abbandoniamo il terreno delle velleità etico-politiche dell'università per affrontare i meccanismi più cinici del suo *star-system*, oltre all'immagine del professore più vicina a quanto può essere implicato – in termini di privilegi e di provocazioni – dalla nozione di *gloria* universitaria. Come quei felici eletti su cui si sofferma il brusio di tutti i bisbigli ai pranzi della duchessa di Guermantes, ciò che si dice di Stanley Fish, sino all'aneddotica più spicciola, conta spesso più di quanto è lo stesso Stanley Fish a dire, oltretutto a un livello teorico di tutto rispetto. È stato dipinto con una serie di aspetti invidiabili e piacevolmente superficiali, come il ritratto di donna in una poesia barocca o come l'uniforme di un militare ricoperta di medaglie, contropartita di una reputazione sapientemente accumulata. A Stanley Fish si ispira il personaggio del celebre Morris Zapp, il professore universitario bizzarro e terribilmente ambizioso reso popolare dal suo amico e romanziere

inglese David Lodge, soprattutto in *Il professore va al congresso*.²² Come Zapp, Fish è stato uno dei primissimi professori di letteratura a beneficiare di uno stipendio annuale in dollari a sei cifre cumulando, all'università di Duke, vari incarichi quali direttore del dipartimento di inglese, professore di diritto, rettore aggiunto e presidente delle edizioni universitarie. Ha dichiarato la sua passione per le automobili sportive scrivendo un leggendario articolo sull'«insostenibile bruttezza delle Volvo» («The Unbearable Ugliness of Volvos») e, non contento di intervenire sui palcoscenici televisivi per difendere la decostruzione o il PC, è il solo universitario tra gli umanisti, e molto prima di Derrida, a essere stato oggetto di un documentario, nel 1985. I quattro campus nei quali ha imperversato hanno beneficiato l'uno dopo l'altro della sua crescente visibilità: Berkeley sino al 1976, Johns Hopkins sino al 1985, ovviamente Duke sino al 1999 e oggi l'università dell'Illinois a Chicago.

Formatosi come studioso del XVII secolo, Fish è soprattutto una delle menti più brillanti e una delle voci più libere della sua generazione. Se Paul de Man era un materialista testuale, Stanley Fish è un *pragmatista* della lettura, un logico dell'interpretazione che tenta di mettere ordine tra le regole della lettura *ordinaria*, così come fanno i filosofi analitici con il linguaggio appunto ordinario. È quanto rivela nel 1972 la tesi polemica del suo primo libro, uno studio oramai classico del *Paradiso perduto* di Milton: secondo Fish, ciò che quel lungo poema spesso oscuro metterebbe in scena non è altro che la *caduta* del lettore, come figura dell'Uomo; l'«indirezione» del testo miltoniano mirerebbe infatti a seminare il lettore, a fargli perdere la sua «fede» ermeneutica e persino a fargli amare lo scivolare del senso, in cui si manifesterebbe l'equivalente letterario del peccato.²³ Questa parabola della lettura come paradiso perduto fa conoscere Fish all'istante. È il periodo dei suoi primi viaggi a Parigi, dove scopre non soltanto le nuove teorie letterarie – segue un seminario a Vincennes, legge Derrida e infine incontra Barthes e Todorov – ma anche una sinergia, sino ad allora sconosciuta negli Stati Uniti, tra il lavoro intellettuale e l'azione politica. All'epoca viene considerato politicamente un conservatore, ma è altresì un innovatore che propone i primi corsi americani di narratologia, di poetica della

lettura e persino di «stilistica computazionale», in cui mescola tutte le provocazioni teoriche del suo tempo, dal neofreudismo inglese all'etnometodologia californiana. «C'è un testo in questa classe?», articolo diventato un saggio nel 1980, costituisce una pietra miliare del suo itinerario, sia per il perfezionarsi della strana didattica fishiana (partire da una domanda facile ma dal senso indeciso, in questo caso la domanda di una studentessa che chiede «se c'è *un testo* in questa classe»), sia per il decisivo concetto di «comunità interpretative» che vi viene introdotto. Queste ultime inglobano al tempo stesso le opere e i loro lettori, nonché le istituzioni storiche che collegano i due poli e producono, in uno stesso movimento, il testo e la sua lettura, senza che scrittura e interpretazione siano ancora separabili. Designano l'«appartenenza a uno stesso sistema di intelligibilità», dato che il «repertorio consente di organizzare il mondo e i suoi eventi», in una nozione affinata dell'«orizzonte di attesa» del teorico della ricezione Hans Robert Jauss.²⁴ Al di là di una simile epistemologia della lettura, Fish ridefinisce qui l'*istituzione* in un senso allargato, smaterializzato, quello di un basamento ideologico precisamente codificato di ogni attività di interpretazione. Tale istituzione è il teatro di una produzione del senso, poiché determina il «*pre-fraintendimento*» (*mis-prereading*) – un fraintendimento *prima* dell'atto di leggere – e il luogo dell'evento del testo stesso, il quale allora non è altro che «ciò che capita quando leggiamo».²⁵

Il suo approccio pragmatista al testo in quanto intesa sulle norme e alla lettura come groviglio di comunità interpretative conduce ben presto Fish sul versante di un'interpretazione puramente logica – che alcuni giudicano pericolosamente relativistica – delle costituzioni politiche e dei testi giuridici, soprattutto dopo avere ottenuto un posto alla scuola di diritto di Duke, nel 1985. Questa evoluzione culmina con la polemica scatenata nel 1994 dal suo testo sull'*impossibile* libertà di espressione, curiosamente intitolato *There's No Such Thing as Free Speech, And It's a Good Thing, Too*.²⁶ secondo Fish le condizioni di possibilità di un discorso normativo e le possibilità quindi di intendere i suoi obiettivi, sono predefinite dall'istituzione e strettamente cogenti; ne

deriva che tale discorso risulti inevitabilmente un misto di esclusione e di selezione, una successione logica di *autocensure*, senza le quali una opinione politica o una norma morale non sarebbero condivisibili. Il Primo emendamento diventa illusorio poiché è in certo qual modo il *discorso* stesso che impedisce al suo enunciatore di parlare. Insomma, in virtù di in una cura strategica per la provocazione e, nel contempo, della conseguente analitica dell'«istituzione» – e non quindi per adesione alle politiche identitarie – Fish è diventato il più celebre avvocato del PC, dei teorici dei gruppi identitari e di tutti coloro che vengono accusati di relativismo: «Le nostre convinzioni sulla verità e sulla fattualità non ci sono state imposte dal mondo, né sono state iscritte nei nostri cervelli, ma sono uscite dalle pratiche specifiche di comunità ideologicamente motivate»,²⁷ osservava nel 1985.

Segno forse del piacere provato nel disorientare i propri commentatori con un pensiero costantemente ironico, il privilegiato Fish è stato sempre considerato ambivalente dagli universitari radicali. Da una parte, pronto a denunciare il «razzismo» o l'«omofobia» dei conservatori, fu il capocantiere di una *radicalizzazione* senza pari dell'università di Duke dove, all'inizio degli anni novanta, reclutò nomi famosi come il derridiano eccentrico Frank Lentricchia, il critico marxista Fredric Jameson, la teorica *queer* Eve Sedgwick e l'intellettuale nero Henry Louis Gates, facendo sì che al secondo ciclo di letteratura di Duke si iscrivesse il quintuplo degli studenti iscritti prima del 1985, il che diede ai suoi colleghi più convenzionali l'impressione di un «cataclisma».²⁸ Per altro verso però, prende continuamente in giro l'inefficienza o la ridondanza dei discorsi radicali, di cui la società civile non avrebbe bisogno dato che le sue frange militanti li avrebbero già integrati nelle loro pratiche senza che sia necessario teorizzarle a oltranza. Ispirato dalla teoria francese e dalla sua lucidità politica, ma senza diventarne (come tanti suoi colleghi) un commentatore mimetico, Stanley Fish conosce meglio di chiunque i limiti dell'istituzione: «Il desiderio di una attività critica veramente storica, veramente politica e veramente interdisciplinare corrisponde, soprattutto nell'ambito degli studi umanistici, a quel desiderio familiare dell'universitario di

essere qualcosa di altro da ciò che è». ²⁹ Fish, a sua volta, eviterà a modo suo questa non coincidenza con sé, questo risentimento dell'universitario, puntando sugli onori e sulla polemica piuttosto che su un *effetto politico* della teoria.

Edward Said e la critica

Nato nel 1935 a Gerusalemme da genitori palestinesi anglofoni, educato al Cairo e, successivamente, negli Stati Uniti, Edward Said, per molto tempo professore alla Columbia, è conosciuto in Francia un po' meglio delle altre star degli studi letterari americani, quasi esclusivamente però per la sua assidua difesa della causa palestinese, come membro anziano del Consiglio nazionale palestinese e oppositore di lunga data di Yasser Arafat. ³⁰ Eppure, anche al di là degli studi postcoloniali e dell'impatto della teoria francese, la sua opera resta una delle riflessioni più complete dell'ambiente accademico americano sui rapporti tra cultura e politica, potere e identità. Dopo una tesi a Harvard, alcuni saggi sulla funzione di «autorità» del racconto e un primo libro su Joseph Conrad del 1966, Said è proiettato sul proscenio universitario nel 1978 con la pubblicazione della sua grande opera, *Orientalismo*, tradotto in francese nel 1980 ³¹ e rimasto uno dei più importanti studi letterari anglosassoni della seconda metà del XX secolo.

Dalle parole di Chateaubriand, secondo il quale la missione dell'Occidente consisterebbe nell'«insegnare la libertà» all'Oriente, sino alle forme orientaleggianti del romanticismo di fine secolo, Said ricostruisce lungo l'intero secolo XIX, attraverso i testi letterari e politici francesi e inglesi, l'invenzione occidentale di uno stereotipo culturale mediorientale, ovvero la costruzione intellettuale e coloniale di una identità *altra*. Il libro, come anche il seguito dell'opera di Said, si colloca al crocevia del lavoro di Foucault sulle formazioni discorsive (qui, l'Oriente come discorso) e il regime di sapere-potere (l'Oriente in quanto sapere nato dalla forza coloniale) e di alcune riflessioni di Antonio Gramsci sull'egemonia, in quanto diffusione di *rappresentazioni* e non di verità. Dalle novelle di

Flaubert ai racconti di avventura di Richard Burton, in *Orientalismo* Said definisce l'intellettuale coloniale non come un semplice *outsider*, libero fruitore di materiali culturali, ma come colui la cui sottomissione al potere obbliga molto spesso a unirsi ai «consensi dei subalterni» alle rappresentazioni ufficiali; si tratta insomma di una riflessione critica sugli errori politici e, per contro, sul ruolo superiore dell'intellettuale libero che verrà ripreso anche in *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*.³² Ma la posta in gioco è più alta e colloca l'opera di Said al confine tra la dimensione dell'università e quella della resistenza politica effettiva, motivando inoltre l'influenza esercitata su tutte le innovazioni politiche del settore letterario americano degli ultimi trent'anni. Said insiste sul fatto che bisogna accedere a un inconscio storico delle opere, a una dimensione non più solo contestualmente o perifericamente, bensì *intrinsecamente* politica della letteratura, che è oramai necessario ristoricizzare e risocializzare contro le tentazioni formaliste prima del New Criticism e, successivamente, della decostruzione. È questo uno degli obiettivi del suo magistrale lavoro del 1993, *Cultura e imperialismo*, in cui Said analizza la nozione occidentale di impero, dall'impresa territoriale franco-britannica del XIX secolo, senza precedenti storici, sino alle ultime tracce ancora evidenti della guerra del Golfo del 1991, facendone emergere le forme insidiose e profondamente dialettiche del dominio imperiale a partire da alcuni capolavori dell'Europa coloniale, tra i quali *Cuore di tenebra* di Joseph Conrad, *Mansfield Park* di Jane Austen, *Lo straniero* di Camus e anche *Aida* di Verdi (Said è anche critico musicale del settimanale *The Nation*). Occorre mostrare l'influenza di quel nuovo immaginario imperiale, colpevole o trionfale, su *tutta* la cultura occidentale e, nel contempo e in termini di reazione, l'emergere di una «tensione opposizionale», di letture locali «riappropriative» dei testi occidentali che preparano la «decolonizzazione culturale». Il punto è che il tipo di sovranità inventata da questa «età dell'Impero»³³ e le modalità di resistenza che ne vengono di rimando suscitate si estendono al di là del saccheggio economico e della tirannia politica, si estendono sul versante delle forme estetiche, delle rappresentazioni immaginarie e anche della «structure de sentiments», tanto presso i dominati

quanto presso i dominanti.³⁴ E ciò in quanto, conclude Said citando Franz Fanon, la dialettica hegeliana del padrone e dello schiavo non può a sua volta che essere una invenzione occidentale, se non altro per avere postulato la semplice reversibilità logica delle due posizioni.³⁵

Il dialogo che Said intrattiene con la teoria francese, costantemente in sottofondo ancorché non molto esplicito, è rimasto cruciale. Può per esempio confrontare il famoso «trattato di nomadologia» di Deleuze e Guattari,³⁶ che egli giudica «misteriosamente suggestivo», con la «mappa politica del mondo contemporaneo»; e sebbene metta chiaramente in luce il fossato che separa la «mobilitazione ottimista» di tali «pratiche nomadi» dagli «orrori sopportati nel corso delle migrazioni e di tante vite mutilate nel nostro secolo», Said trae dalla prospettiva di Deleuze e Guattari l'idea capitale che *resistenza* e *liberazione* «come missioni intellettuali» sono passate oggi da una «dinamica prefissata, codificata e addomesticata della cultura a un tipo di energia liberatoria, senza patria, decentrata, espressione dell'esilio»; e in ciò si incarna oramai il migrante della globalizzazione, «la cui coscienza è rappresentata dall'intellettuale e dall'artista in esilio; ovvero da una figura politica che si colloca tra più territori, tra più forme, tra più case, tra più lingue».³⁷ Ma questo è un caso più raro di quello che è il costante rapporto di Said, elogiativo e critico al tempo stesso, con l'opera di Michel Foucault. È in nome della tattica politica e del suo sostrato etico – di cui secondo lui dovrebbero farsi carico gli universitari – che egli rimprovera all'autore di *Le parole e le cose* il suo concetto di *potere*, la cui polisemia e il cui funzionamento quasi magico equivarrebbero a «obliterare il ruolo delle classi sociali [...] e della ribellione» nella storia;³⁸ oltre al fatto che egli ritenga la concezione foucaultiana della storia «in ultima analisi testuale, tale che Borges vi avrebbe trovato delle affinità»,³⁹ e che, contro il tema della «morte dell'autore», egli inviti a saper riconoscere la responsabilità dei singoli autori nella costituzione di formazioni discorsive quali quelle dell'orientalismo.⁴⁰

Apostolo di una funzione critica *secolare*, che costituisce il legame tra i testi e il mondo senza mai semplificare né indulgere al

gergo – o anche di una *terza via* tra discorso ideologico e specializzazione accademica –, Said ha spesso rimproverato gli effetti politici perversi delle arguzie dei *teoristi* americani ispirate dalla teoria francese; siccome infatti il discorso del potere è «monologico», e a più forte ragione durante la rivoluzione conservatrice, egli ritiene che la tecnicizzazione del dibattito intellettuale – anche se talvolta può apparire necessario – rischia di fare il gioco del reaganismo e di lasciare ai soli «esperti» e ai soli «teorici» questi «problemi complessi». ⁴¹ Sulla falsariga della collega Gayatri Spivak, Said diffida dei «metodi» generali e dei «sistemi» esplicativi che, nel momento in cui diventano «sovrani», fanno perdere a chi li pratica «ogni contatto con la resistenza e l'eterogeneità proprie alla società civile», la quale può ricavare migliori profitti da una critica puntuale, che possa «essere sempre situata». ⁴² La via che porta a questa attività critica *situata* in cui egli non ha mai smesso di credere e che «appartiene a quello spazio potenziale» delle «azioni e delle intenzioni alternative non ancora articolate in quanto istituzione sociale o persino in quanto progetto», ⁴³ è una via stretta, poco gratificante, tanto fragile o provvisoria quanto quei momenti di spontaneità o di indecisione sociali sui quali può appoggiarsi. Una via sempre disseminata di ostacoli, sia che si tratti dei miraggi dell'astrazione accademica o, al contrario, delle impasse del nazionalismo e dell'identità fissata, a cui Said da trent'anni (da ben prima cioè del multiculturalismo da campus) contrappone l'ibridità intrinseca di ogni cultura, l'interdipendenza storica delle tradizioni e degli immaginari. Il lucido sogno di Edward Said è che la *critica* letteraria si coniughi, all'interno dello spazio politico e letterario mondiale, con l'approccio *critico* così come lo avevano definito Marx e Gramsci.

Richard Rorty e la conversazione

Richard Rorty è stato spesso considerato il più grande filosofo americano vivente, autore di un'opera *di frontiera*, più aperta di quella dei suoi colleghi al settore e alle teorie letterarie e da venticinque anni volta a una critica del razionalismo e

dell'oggettivismo della filosofia analitica americana, due tratti che lo hanno fatto dialogare senza discontinuità, attraverso articoli, libri e talora persino faccia a faccia, con i grandi nomi della teoria francese. Anche se si distingue dai suoi omologhi letterari per il fatto di avere mantenuto l'ethos peculiare del filosofo-logico: più discreto che ostentatorio, più argomentativo che assertivo, più liberale che radicale, al contrario degli atteggiamenti avanguardistici di alcuni *teoristi*. Nato nel 1931 da una famiglia di anticomunisti di sinistra, allievo di Rudolf Carnap all'università di Chicago, Rorty insegna filosofia a Princeton sino al 1982, all'università della Virginia sino al 1998 e da allora, appunto, al dipartimento di *letteratura* di Stanford. Dopo un inizio di carriera convenzionale, nella scia dei logici americani e dei teorici del linguaggio ordinario, il suo saggio del 1979 *La filosofia e lo specchio della natura* gli vale un riconoscimento immediato, nonché alcune polemiche con l'istituzione filosofica americana che perdurano ancora oggi.

«Il compito centrale della filosofia è quello di costituire una teoria generale della rappresentazione»⁴⁴ afferma Rorty sin da subito. Dimostrando che la conoscenza è semplice *rappresentazione*, tentativo di riflettere il più esattamente possibile nello «specchio» della mente il mondo che le sta all'esterno, il libro intende metterne in discussione le fondamenta oggettive, nonché suonare la campana a morto di un «fondazionalismo» filosofico risalente per lo meno a Descartes. Rorty ci fa vedere che il sapere non sarebbe fondato sulla verità, ma sarebbe condannato all'imperfezione della rappresentazione e soprattutto alle condizioni sociali e normative che ne determinano le modalità. Attraverso l'idea che la conoscenza sia condizionata *concretamente* assai più da interessi sociali e reciproci comportamenti che non da un improbabile referente fisso del sapere, Rorty difende quello che lui chiama un «*comportamentismo* epistemologico», rifacendosi all'eredità generale di John Dewey, il padre del pragmatismo, e a un'influenza più puntuale del logico Donald Davidson. Nella parte centrale del libro, egli affronta la chiara distinzione tra ciò che è dato e ciò che è fabbricato, tra ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo, tra l'apparenza e il reale e a seguire, per via consequenziale, tra «fatti» e

valori: queste dicotomie sulle quali si fondava l'indagine filosofica, dal cartesianesimo sino alla filosofia analitica, risulterebbero non essere più assolute, secondo Rorty, ma sempre *relative* al contesto e agli obiettivi specifici del lavoro di conoscenza (o di rappresentazione) e più in generale alla nozione di conversazione» proposta dal filosofo, ossia ai giochi di posizione dei locutori, alla ricerca dell'intesa tra interlocutori, all'etica del caso per caso e della felice occasione. Accusato dai colleghi di relativismo e di fare il gioco della teoria francese, Rorty risponde immediatamente che lui riterrebbe di essere piuttosto un «conversazionalista». Ed ecco la parola chiave.

Questo «antifondazionalismo» esiste da un secolo negli Stati Uniti, conclude Rorty nel suo primo libro: il suo nome è pragmatismo e la sua tradizione politica è quella del liberalismo americano. Auspica anche, nelle sue opere successive, un «neopragmatismo» con valore di «postfilosofia», sintesi della tradizione americana e della critica francese della rappresentazione, una sintesi che sopprime in entrambe gli elementi nocivi, scartando dal vecchio pragmatismo di Dewey i residui di oggettivismo che lo accecano ancora e dalla teoria francese le tentazioni nichilistiche e antisociali che Rorty le rimprovera. Lungi infatti dallo spingersi in direzione del nichilismo o del relativismo, questo pragmatismo «ironico» si coniuga, secondo lui, con l'unico orizzonte sociale e morale praticabile, ossia con l'estensione graduale dell'intesa sociale e delle forme di solidarietà, nella tradizione progressista e riformista del liberalismo (di sinistra) americano, con un volontarismo sociale che egli talora giustifica anche riferendosi al naturalismo darwiniano. È la stessa logica sviluppata nel suo secondo grande successo, *La filosofia dopo la filosofia*, libro che affronta soprattutto le opere di Heidegger contro le sue fondazioni ontologiche, seguendo Derrida soltanto in parte sulla via dell'autonomia del linguaggio, George Orwell per riaffermare il credo pluralista e umanista dei Padri fondatori e infine Vladimir Nabokov giacché la letteratura rivela, come secondo Rorty fa anche la teoria francese, i possibili usi «antifondazionali» e «antirappresentazionali» del linguaggio.⁴⁵ I suoi due ultimi libri, *Achieving Our Country (Una sinistra per il prossimo*

secolo) e *Philosophy and Social Hope*, destinati a un pubblico più vasto, vanno al di là di una simile rilegittimazione pragmatista della dottrina liberale; essi riaffermano infatti la «grandezza» del progetto americano, definito nei termini di una disponibilità per il futuro e di un'evoluzione egualitaria verso la società senza classi; un orizzonte che alcuni fattori, questi sì *oggettivi*, avrebbero tuttavia piuttosto la tendenza ad allontanare inesorabilmente da quando Richard Rorty ha incominciato a scrivere.

Resta il fatto che la tradizione pragmatista americana, dalle sue origini sino al XIX secolo, è indissociabile dal conservatorismo politico dei suoi più illustri rappresentanti, da Charles Sanders Peirce a Hilary Putnam, e dalla missione educativa e utilitarista che si era prefissata. Ma l'atteggiamento da «ironista liberale» di Rorty e la sua intermittente difesa di Nietzsche, di Foucault o di Derrida ha tuttavia fatto in modo che un gran numero di suoi colleghi filosofi, liberali più tradizionali, si rivolgessero contro di lui; in tal senso, Richard Bernstein ha contrapposto al «pragmatismo ironico» di Rorty un «pragmatismo etico» a suo giudizio più fedele all'eredità di Dewey,⁴⁶ mentre si sono moltiplicati i volumi collettanei che discutono la validità del suo «conversazionalismo», obbligando Rorty a risposte circostanziate.⁴⁷ Eppure, è anche a partire dalle sue riflessioni che sono state esplorate alcune vie di passaggio fra la teoria francese e la tradizione pragmatista americana; un antidualismo conseguente, un materialismo istintivo (o tattico), un empirismo compiuto e una critica latente dell'essenzialismo umanista sono infatti altrettante posizioni filosofiche comuni a entrambe. Deleuze e Guattari non ritengono forse che «la pragmatica [è] l'elemento di base da cui tutto il resto dipende»?⁴⁸ E Foucault non aveva forse da qualche parte spiegato, in qualche frase ellittica, che l'intero suo progetto consisteva nel tentare di fare la «filosofia analitica» del potere, prendendo di mira i suoi «giochi» o «quello che avviene quotidianamente nei rapporti di potere», e non la sua «essenza»?⁴⁹ Sebbene quel dialogo non abbia mai veramente avuto luogo, alcuni esperimenti teorici più recenti hanno tuttavia giocato a loro volta, come nel caso di Rorty, su questa possibile convergenza: quello di Richard Shusterman, un filosofo nonché specialista di Bourdieu, che

applica il metodo di Dewey alle forme estetiche più attuali, dal rap ai videoclip,⁵⁰ o lo strano cantiere proposto dal critico nero Cornel West con il nome di «pragmatismo profetico», legato al destino delle minoranze e ai «poteri umani» di trasformazione sociale e di rigenerazione spirituale.⁵¹ Resta il fatto che in virtù della sua rara capacità di abbracciare le eredità intellettuali più divergenti, Rorty è stato il primo a collegare, e nella maniera più ostinata, le due tradizioni, quella francese e quella americana, per quanto il collegamento in questione possa essere considerato discutibile o persino ideologicamente motivato.

Fredric Jameson e la questione postmoderna

Fredric Jameson, direttore del programma di letteratura a Duke, viene sovente presentato come l'intellettuale marxista americano più influente della sua generazione. Va anche precisato che egli incarna un tipo di intellettuale marxista differente da quelli che di norma vengono considerati tali nell'Europa continentale: non impegnato socialmente né affiliato ad alcuno schieramento, è esclusivamente un accademico che si occupa del suo ambito di studio e che a un certo punto è uscito dal serraglio letterario dedicandosi allo studio della «sovrastruttura» dei fenomeni testuali e artistici, disponendo in tal senso anche di una visione panoramica dell'intera sfera culturale contemporanea. Jameson ha battezzato la sua carriera come un approccio *critico* alle mode teoriche e postmoderniste anglosassoni degli ultimi trent'anni, spesso intercettandole prima degli altri, seguendole nel corso degli anni con una rara acutezza e reintegrandole continuamente nella più vasta trama (le cui coordinate sono quelle del materialismo storico) di una storia politica ed estetica dell'Occidente moderno. Tuttavia, il marxismo «duro» dei suoi esordi, di quando insegnava a San Diego e coalizzava i suoi studenti contro i «postmoderni» francesi invitati nel campus di La Jolla,⁵² era stato dall'inizio doppiamente ammorbidito, se così si può dire, dal prisma letterario delle sue analisi e dall'impatto avuto su di lui dal Sartre esistenzialista e fenomenologo, cui dedicò la tesi

di dottorato. Le sue prime opere si rivolgono allo scrittore Wyndham Lewis⁵³ e allo strutturalismo come riduzione *linguistica* delle realtà collettive della storia e dei rapporti sociali;⁵⁴ un testualismo che egli rimprovererà anche al «poststrutturalismo», non sempre distinguendo in maniera chiara le due fasi di questo punto di vista. I libri successivi procedono a un doppio incrocio del pensiero marxista con, in prima battuta, la storia delle rappresentazioni estetiche⁵⁵ e quindi con un «inconscio politico» che sarebbe proprio del racconto letterario.⁵⁶ Ma sono soprattutto i due volumi di analisi della «teoria» (letteraria, poststrutturalista) come «ideologia» e il suo celebre articolo del 1984 nella *New Left Review* (diventato nel 1991 un lungo saggio)⁵⁷ sul «postmodernismo» come alleato «culturale» del capitalismo avanzato a collocare Jameson, all'interno dell'ambito intellettuale anglosassone, in una posizione che si rivelerà ben presto imprescindibile.

Jameson, come altri prima di lui, osserva che a partire dal dopoguerra la sfera culturale ha subito una metamorfosi: dall'essere nell'età *modernista* (o industriale) una zona normativa strettamente delimitata e fondata sulle distinzioni borghesi tra copia e originale, o tra significante e significato, è passata al populismo estetico della *pop culture*, caratterizzata dall'estensione senza limite del «culturale», sino all'uso ironico della merce in arte e l'indistinzione generalizzata tra vendita e valore, come tra citato e citante, estetica e ideologia e di lì a poco tra autore e pubblico. Secondo lui, questa evoluzione manifesta e al tempo stesso favorisce – contro il causalismo a senso unico del «riflesso» economista, già criticato dal suo maestro György Lukács – quella del capitalismo nel suo insieme verso il suo stadio avanzato, o integrato: imponendo *de facto* la fine della exteriorità (nel senso in cui più niente è esterno al capitale), quest'ultimo segnala anche la fine dell'arte nella sua funzione tradizionale e della filosofia moderna nella sua bicentenaria tradizione. Ecco perché Jameson colloca sotto la medesima voce di «postmoderno» le due espressioni secondo lui principali di questo nuovo ruolo della cultura al servizio del dominio del mercato, che ne sarebbero i sintomi più acuti ma anche le forme superiori: l'arte pop, che rintraccia non solo in Warhol ma anche nei registi o negli architetti postmoderni, e la

teoria postdialettica, altrimenti detta secondo lui (che fu uno dei primi negli Stati Uniti a leggerne gli autori) la French Theory. Si tratta in breve del medesimo derivare della rivoluzione verso la *scrittura*, o della lotta verso la parodia, con le calzature serigrafate di Andy Warhol a rimpiazzare le scarpe dipinte da Van Gogh e con le riletture semiologiche o ironiche di Marx in Baudrillard o Derrida. Il metodo di Jameson consiste nel produrre brillantemente alcuni esempi dettagliati, vere e proprie vignette analitiche, dedicate all'hotel «postmoderno» Bonaventure di Los Angeles⁵⁸ o alle divergenze tra Derrida e Paul de Man sullo «stato di natura» in Rousseau.⁵⁹ Piuttosto che condurre una critica frontale, Jameson preferisce estrarre dai romanzi popolari o dalle saghe hollywoodiane una miscela di alienazione e di resistenza immaginaria o, per dirla con le sue parole, di reificazione e di residui di utopia.⁶⁰ Ma la preoccupazione di dimostrare il coinvolgimento della teoria francese nei nuovi processi reificanti e frammentari del capitale non riesce a evitare frettolose generalizzazioni, di modo che Deleuze e Baudrillard si ritrovano accomunati nella questione di una «cultura del simulacro [...] ispirata da Platone»,⁶¹ e il lavoro di Deleuze e Guattari su un'«estetica» che conduca all'«apologia [del] discontinuo e dello schizofrenico» si ritrova liquidato con poche parole.⁶²

Più affilata di quella degli altri marxisti americani, la sua critica dei *cultural studies* resta contraddistinta da una grande precisione: la «coscienza di classe» viene sostituita da una «libido di gruppo» e la «doxa dello stile» gioca il ruolo della ragione critica, di modo che alla lotta sociale si sostituisce un «carnevale populista».⁶³ Ma il fatto di associare in questa maniera la moda interdisciplinare in voga nell'università, trent'anni di arte contemporanea e i testi – e i loro usi – di Deleuze, di Lyotard o di Derrida deriva da una contestabile scorciatoia. Le analisi più rigorose di Jameson trarrebbero vantaggio dal fatto di riconoscere da una parte la distanza fra i testi e i loro usi (è la sua lacuna sociologica) e, dall'altra, il rapporto con Marx di alcuni autori del gruppo, molto più complesso di un semplice tradimento estetizzante. È una semplificazione che certamente non è imputabile soltanto a Jameson; marxisti e non marxisti americani preferiscono infatti considerare l'ultimo Deleuze, il Foucault degli

anni settanta e anche il Lyotard dell'*Economia libidinale* come improbabili nemici di Marx piuttosto che come pensatori del proprio tempo che tentano di confrontare l'eredità marxiana con le nuove modalità del lavoro e del capitale. Jameson ha tuttavia consentito di mettere in rapporto tra loro teoria francese e teoria critica marxiana, e anche di metterle in prospettiva; ci si può però chiedere se i limiti del suo approccio, per altri versi assai sofisticato, non rimandino alla discreta ma fedele filiazione sartriana, a un umanismo esistenzialista che lo spinge a denunciare ciò che egli considera un pericoloso antiumanismo estetico. Come nel caso in cui, per esempio, egli ritiene che per illustrare l'impossibile «pienezza» della presenza, la fenomenologia sartriana (come nell'esempio del bicchiere bevuto che placa *solo* la sete) sia più adatta del pensiero «epistemologico» ed «estetico» dell'«ideologia derridiana», mettendo così curiosamente a confronto *Della grammatologia* con *L'essere e il nulla*.⁶⁴ Colui il quale rimproverasse alla *theory* di introdurre una «dinamica nella quale non sono più le idee ma i testi, i testi materiali, a essere in lotta gli uni con gli altri», è colto qui in flagrante delitto di illusione *continuista* in materia di storia dei testi e di storia delle idee. A meno che, come per le altre star dell'università, una motivazione più strategica e legata alla sua posizione nell'ambito della sua disciplina non abbia ispirato a Jameson quel dialogo continuo con la teoria francese e con il suo significato storico: il desiderio cioè di essere riconosciuto come loro simile, come il loro unico interlocutore valido, un desiderio a misura del quale egli ha certo vinto la sua scommessa, essendo «il solo intellettuale di lingua inglese che possa misurarsi con i poststrutturalisti francesi»,⁶⁵ come per esempio ritiene, insieme con numerosi altri colleghi, uno storico delle idee americano.

Al di là della singolare opera di Jameson, la questione postmoderna diventa *la* grande questione culturale nell'America degli anni ottanta. Con l'integrare sia le nuove forme festose o ludiche dell'arte sia le nuove teorie identitarie nell'università, il termine di postmodernismo riassume dunque lo *Zeitgeist*, come viene attestato dal *New York Times* nel considerarlo «una nuova grande tappa per la cultura».⁶⁶ Per quanto rigoroso, il già citato

dizionario del pensiero americano si spinge sino a farne un «movimento culturale» effettivo, l'ultimo in ordine di tempo nella «storia dell'Occidente»,⁶⁷ mettendone in risalto la molteplicità e l'indefinizione (e associandovi anche il cineasta David Lynch, il compositore Philip Glass o l'artista Cindy Sherman) ma senza mai sollevare la questione del suo tratto nominalistico e della sua dimensione di artefatto classificatorio. Si tratta di un uso convenzionale del termine di postmodernismo, di per sé tanto più paradossale quanto meno è retrospettivo, come esigerebbe la storia culturale, ma simultaneo. A meno che non segnali un ultimo tentativo, a sua volta ironico, di prendere sul serio un *presente* opaco e disincantato; o a meno che non sia la traduzione, nel demiurgico linguaggio degli -ismi, di una ossessione futurista tipicamente americana, di una mitologia della promessa progressista che da tre decenni fa declinare agli intellettuali americani il prefisso post- con il medesimo tono incantatorio e con la speranza che si arrivi infine a un mondo *postumanista*, *poststorico*, *postpuritano* o persino *postbianco* e *postmaschio*.⁶⁸

Il valore di questo *asse postmoderno* in quanto punto di riferimento storico e partizione teorica, sul quale è qui inutile insistere, spiega in ogni caso il fatto che, al di là del marxismo jamesoniano, sia diventato la griglia di lettura principale della teoria francese negli Stati Uniti. Suona forse come la campana a morto del *modernismo* culturale e filosofico? Annuncia la scomparsa di fatto del *soggetto* e della *storia* moderni? È davvero l'equivalente teorico della pop art o dei nuovi misticismi, segni tra gli altri di uno sfumarsi postmoderno delle frontiere? Sono domande al tempo stesso troppo generali e troppo invischiate nel presente che hanno la pretesa di chiarire, perché possano essere pertinenti tanto in Europa quanto negli Stati Uniti; tuttavia spiegano comunque, attraverso una sorta di eponimia, il continuo successo del libro *La condizione postmoderna*⁶⁹ di Jean-François Lyotard a partire dal 1980, data della sua traduzione, di cui oltreoceano vengono costantemente vendute quasi 4000 copie all'anno. Eppure colui il quale, un po' frettolosamente, viene presentato dai suoi lettori americani non solo come l'apostolo del postmoderno ma anche come l'inventore del termine, è ben lontano

dall'averne la paternità, dato che il suo impiego risale almeno al 1971 e alla penna del critico letterario americano Ihab Hassan.⁷⁰ Negli Stati Uniti suscita comunque sempre dibattito la questione se i grandi sacerdoti della teoria francese provengano proprio dal *postmodernismo*, come vorrebbe questa lettura postumanista e postdialettica, ovvero da un ultimo soprassalto crepuscolare del *modernismo*, come indicherebbero i loro stessi referenti decisamente modern(ist)i, da Nietzsche a Freud, a Flaubert, a Bataille, a Joyce e a Mallarmé. Si tratta di un problema che ci ricorda, qualora ce ne fosse bisogno, che queste letture americane, siano esse riconducibili alle star intellettuali o a semplici studenti, sono anzitutto letture di riappropriazione; il loro primo gesto è infatti una forma di riterritorializzazione che consiste nel mettere i testi importati al servizio di uno spostamento delle proprie frontiere, di un colpo inferto alle proprie categorie; talora senza alcun rapporto con il testo chiamato in causa.

NOTE

¹ Cit. in Christopher J. Lucas, *American Higher Education. A History*, cit., p. 180.

² Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, cit., p. 140.

³ «La lecture, une pratique culturelle», dibattito tra Pierre Bourdieu e Roger Chartier, in Roger Chartier (éd.), *Pratiques de la lecture*, Payot, Paris 1993, p. 275.

⁴ Michel Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», in *Dits et écrits 1954-1988*, Gallimard, Paris 1994, vol. I, trad. a cura di C. Milanese, «Che cos'è un autore?», in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 1-21.

⁵ Nel 1998 ha anche vinto il concorso annuale per il peggiore «gergo accademico» (Bad Writing Contest), organizzato a titolo parodistico dalla rivista universitaria *Philosophy and Literature*.

⁶ Judith Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 172.

⁷ Id., *Soggetti di desiderio*, cit., rispettivamente pp. 199, 204-205, 241 e 237.

⁸ Id., *Scambi di genere*, cit., in particolare tutta la terza parte.

⁹ Id., *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997, trad. a cura di C. Weber, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Meltemi, Roma 2005; trad. francese *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris 2002.

¹⁰ Id., *Corpi che contano*, cit., p. 19.

¹¹ Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», in *Positions 1964-1975*, Éditions sociales, Paris 1976, trad. a c. di C. Mancina, «Ideologia ed apparati ideologici di Stato», in *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977.

¹² Judith Butler, *La vita psichica del potere*, cit., cap. IV, pp. 101-

125.

¹³ Id., «Prefazione» (1999) a *Scambi di genere*, cit., p. XXX.

¹⁴ Cfr. per esempio Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, cit., pp. 209-211.

¹⁵ Id., «French Feminisms Revisited: Ethics and Politics», in Judith Butler e Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, cit., p. 58.

¹⁶ Julia Kristeva, *Des Chinoises*, Éditions des Femmes, Paris 1974, trad. di H. Fachinelli Tretti, *Donne cinesi*, Feltrinelli, Milano 1975.

¹⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, «French Feminisms in an International Frame», in *Yale French Studies*, 1981, n. 62, pp. 158-160.

¹⁸ Cfr. Id., «Theory in the Margin. Coetzee's *Foe* Reading Defoe's *Crusoe/Roxana*», in Jonathan Arac e Barbara Johnson (eds.), *Consequences of Theory*, cit.

¹⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», cit., p. 280-282.

²⁰ Ivi, p. 271.

²¹ Colin MacCabe, «Foreword», in Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, cit., p. XII.

²² David Lodge, *Small World. An Academic Romance*, Warner, New York 1984, trad. di M. Buckwell e R. Palazzi, *Il professore va al congresso*, Bompiani, Milano 1997.

²³ Stanley Fish, *Surprised by Sin. The Reader in «Paradise Lost»*, University of California Press, Berkeley 1972.

²⁴ *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Harvard University Press, Cambridge 1980, traduttori vari, *C'è un testo in questa classe? L'interpretazione nella critica letteraria e nell'insegnamento*, Einaudi, Torino 1987.

²⁵ Ivi, p. 54.

²⁶ Id., *There's No Such Thing as Free Speech, And It's a Good Thing, Too*, Oxford University Press, New York 1994.

²⁷ Id., «Consequences», in W.J. Thomas Mitchell (ed.), *Against Theory*, cit, p. 113.

²⁸ Adam Begley, «Souped-up Scholar», in *New York Times Magazine*, cit.

²⁹ Stanley Fish, *Professional Correctness. Literary Studies and*

Political Change, cit., p. 140.

³⁰ Cfr. il recente Edward Said, *Israël-Palestine, l'égalité ou rien*, La Fabrique, Paris 2001.

³¹ Id., *Orientalism*, Vintage, New York 1978, trad. di S. Galli, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2001, trad. francese di C. Malamoud con una prefazione di T. Todorov, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, Paris 1980.

³² Id., *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, Vintage, New York 1996, trad. di M. Gregorio, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Feltrinelli, Milano 1995.

³³ Secondo il titolo dato dallo storico Eric Hobsbawm alla sua panoramica sulla fine del XIX secolo, cfr. *The Age of Empire 1875-1914*, Vintage, New York 1989, trad. di F. Salvatorelli, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Laterza, Roma-Bari 1987.

³⁴ Id., *Culture and Imperialism*, Knopf, New York 1993, trad. di S. Chiarini e A. Tagliavini, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998.

³⁵ Ivi, p. 236.

³⁶ Dodicesimo capitolo di Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980, trad. a c. di M. Guareschi, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvevchi, Roma 2006, pp. 517-624.

³⁷ Edward Said, *Cultura e imperialismo*, cit., pp. 363-364.

³⁸ Id., *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

³⁹ Id., «Traveling Theory», in Rainer Ganahl (ed.), *Imported: A Reading Seminar*, cit., pp. 178-179.

⁴⁰ Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin (eds.), *The Edward Said Reader*, cit., p. 89.

⁴¹ Edward Said, «Opponents, Audiences, Constituencies and Community», in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Port Townsend 1983, pp. 135-158.

⁴² Id., «Secular Criticism», in Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin (eds.), *The Edward Said Reader*, cit., p. 241.

⁴³ Ivi, p. 242.

⁴⁴ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, trad. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, p. 7.

⁴⁵ Id., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, trad. di G. Boringhieri, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma-Bari 1989.

⁴⁶ Richard Bernstein, *The New Constellation. The Ethical and Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Mit Press, Cambridge 1992, trad. di S. Cremaschi, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, Feltrinelli, Milano 1994.

⁴⁷ Cfr. Herman Saatkamp (ed.), *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to his Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville 1995.

⁴⁸ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 231.

⁴⁹ Michel Foucault, «La philosophie analytique de la politique», ripreso in *Dits et écrits, 1954-1988*, cit., vol. IV, trad. di S. Loriga, «La filosofia analitica della politica», in *Archivio Foucault, 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, vol. III, p. 104.

⁵⁰ Richard Shusterman, *Pragmatic Aesthetics*, Rowman & Littlefield, Lanham 1998.

⁵¹ Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press, Madison 1989, trad. a c. di F.R. Recchia Luciani, *La filosofia americana. Una genealogia del pragmatismo*, Editori Riuniti, Roma 1997.

⁵² Come riporta soprattutto François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, cit., p. 414.

⁵³ Fredric Jameson, *Fables of Aggression. Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist*, University of California Press, Berkeley 1979.

⁵⁴ Id., *La prigioniera del linguaggio*, cit.

⁵⁵ Id., *Marxism and Form*, Princeton University Press, Princeton 1974, trad. di R. Piovesan e M. Zorino revisionata da G. Mazzacurati, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel XX secolo*, Liguori, Napoli 1975.

⁵⁶ Id., *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic*

Act, Cornell University Press, Ithaca 1981, trad. di L. Sosio, *L'inconscio politico. Il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, Garzanti, Milano 1990.

⁵⁷ Id., *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991, trad. di M. Manganelli, *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007.

⁵⁸ Ivi, pp. 54-61.

⁵⁹ Ivi, pp. 231-233.

⁶⁰ Id., «Reification and Utopia in Mass Culture», in *Social Text*, inverno 1979, vol. I, n. 1.

⁶¹ Id., *The Ideologies of Theory*, cit., vol. II, p. 195.

⁶² Id., *Fables of Aggression*, cit. pp. 7 e 124.

⁶³ Id., «On Cultural Studies», in John Rajchman (ed.), *The Identity in Question*, cit., pp. 251-293.

⁶⁴ Id., *Postmodernismo, ovvero la logica culturale del tardo capitalismo*, cit., p. 339.

⁶⁵ William Dowling, *Jameson, Althusser, Marx*, Cornell University Press, Ithaca 1984, p. 10.

⁶⁶ Stephen Holden, «The Avant-Garde Is Big Box Office», in *The New York Times*, 16 dicembre 1984.

⁶⁷ Richard Wightman Fox e James Kloppenberg (eds.), *A Companion to American Thought*, cit., p. 534.

⁶⁸ Giusto per riprendere qualcuno dei *post-* intonati dal critico Leslie Fiedler nel suo saggio del 1965 «The New Mutants», in *A Fiedler Reader*, Stein & Day, New York 1977, pp. 189-210.

⁶⁹ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979, trad. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981, trad. inglese *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1980.

⁷⁰ Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Post Modern Literature*, Oxford University Press, New York 1971.

9. Studenti e fruitori

«Da adolescente alienato hai letto Sartre. All'università fumavi Gauloises e declamavi Derrida. Poi, libero docente tormentato dai dubbi, hai trovato sollievo nelle errabonde vertigini di un Baudrillard [...] e nello sfrenato ottimismo di Deleuze e Guattari. I pensatori francesi. Sei cresciuto con loro [...]. Eppure ammetti che, retrospettivamente, tutto questo sembra un po' assurdo. Tu e questi Galli disperatamente astrusi. Chi avrebbe mai potuto indovinare che tra voi scoccasse questa scintilla?»

EMILY EAKIN, *Lingua Franca*

Attraversare i testi di Foucault e trovarvi dipinte le istanze di controllo più retoricamente evocate nei corsi di *gender studies*, girare pagina e capitare in un mondo più intimo in cui viene immediatamente teorizzata la percezione della propria vergognosa emarginazione. Sfogliare Derrida per impreziosire una dissertazione di fine semestre (un *paper*) o per snidarvi una formula oscura i cui termini catturano perfettamente, senza pathos, l'emozione estetica di un repertorio più personale, quello prodotto da un certo film, da un concerto. Nella lettura di uno studente si mescolano l'obbligo scolastico e la esplorazione personale, la sottolineatura accurata e qualche riga letta prima di dormire. La teoria francese diventa un personaggio familiare negli Stati Uniti, diventa un oggetto vivente di desiderio o di obbrobrio proprio passando sotto gli occhi degli studenti, raggiungendo la biblioteca precaria della loro stanza al campus, infiltrandosi nelle incrinature di un disagio esistenziale o nei codici ludici delle loro conversazioni, passando da elenchi di letture a entusiasmi condivisi; tutt'altro, insomma, rispetto a quel materiale concettuale abilmente reintegrato nelle costruzioni teoriche dei grandi intellettuali accademici. A condizione però che sin da subito il

suo impatto sulla vasta popolazione studentesca americana venga temperato: «La teoria è oramai accettata come una opzione utile per gli studenti laureati e per i più avanzati allievi di primo ciclo, ma va tenuta a distanza dalla grande maggioranza degli studenti»¹ osservava Gerald Graff nel 1987. La teoria francese o semplicemente «letteraria», è più studiata all'università che al college e più nei campus di élite che in quelli comuni. E ovunque il suo impatto sia cospicuo, ciò che per lo più motiva gli studenti *teoristi* e i loro rinomati professori è una medesima strategia di distinzione: a coloro che la menzionano, la *theory* conferisce un vantaggio e una superiorità impliciti, sia sui più giovani sia sui meno informati, e talora anche sugli autori citati. Senza ovviamente dimenticare che per questa brillante conventicola, i cui affiliati spesso raggiungeranno – magari dopo avere cambiato corso di studio – la direzione delle grandi imprese o dei vertici dell'amministrazione, «è assai raro che un corso di letteratura cambi una vita»², e anche un corso di teoria, come osserva scherzando David Kaufmann. Nel corso di questi anni di formazione si incontrano alcuni nomi propri e alcuni concetti, senza che si possano prevedere le conseguenze che avranno – se ne avranno – per una carriera individuale.

I giochi della paratassi

Nel frattempo però, quando si hanno ventidue anni, la teoria è una *forma mentis* eccitante, che infonde la sua eleganza a chi la segue, anche molto puntualmente, e restituisce agli studenti l'iniziativa intellettuale attraverso un metodo fortificante e rassicurante, talvolta troppo, sino all'ingenuità o alla caricatura: «Melville è profondamente sospetto, non c'è neanche una donna nel suo libro, la trama sfiora la malevolenza verso gli animali e quando si arriva al capitolo 28 la maggior parte dei neri è morta annegata», come è riuscito a dire di *Moby Dick* uno studente molto PC citato dal *New York Times*. Senza arrivare sino a questi estremi, il dare la caccia teorica – anche se non tanto in chiave morale – ai «non detti» e ai «sottotesti» sessisti e razzisti o il semplice rivelare nell'autore

un'inclinazione scienziata o la deriva dell'esteta parnassiano si rivela un esercizio facile e gratificante tanto quanto la lineare spiegazione del testo o della storia letteraria. La decostruzione stessa presenta il paradosso di una «facilità» metodologica: dato che intende invalidare il principio di una «unità organica» tra «la retorica, la struttura e l'argomento [di un testo]» e rivelare piuttosto le aporie e tutti gli sfasamenti tra linguaggio e contenuto apparente, gli studenti privi di bagaglio filosofico o di esperienza in materia di critica semantica ordinaria possono facilmente «produrre “letture decostruttive” che possiedano tutti i tratti di un lavoro da professionista»³ osserva Peter Brooks. Dal punto di vista della performance intellettuale, e per ottimizzarne a costi contenuti i risultati personali, è più facile passare *direttamente* alla decostruzione – quale la intendono i dipartimenti di letteratura – che non ritornare a una lettura contestuale, referenziale o persino biografica del testo studiato.

Al di là di una simile *redditività* o degli atteggiamenti di sfida politica degli studenti appartenenti a gruppi identitari, il linguaggio e gli argomenti stessi dell'approccio teorico si prestano molto più dei metodi tradizionali ai codici da iniziati e alle riappropriazioni ludiche. Si adattano meglio alla dimensione empatica e ludica della conversazione studentesca e alle sue libere modalità, come la menzione furtiva di un nome proprio prestigioso (il *name-dropping*) e l'associazione istantanea di concetti incompatibili, vero e proprio *cut-up* nozionale con cui il più incongruo degli argomenti segnerà presso il suo locutore brio e leggerezza. La catena referenziale viene spezzata, o notevolmente ridotta; non c'è più bisogno di esibire le proprie credenziali, le opere conosciute o i settori di competenza, per tentare di teorizzare. I lettori «si sono impadroniti di alcune parole come fossero bacchette magiche grazie alle quali trasformare l'andazzo di una lettura scolastica in “testi” teorici che magnetizzano lo sguardo»,⁴ come dice Edward Said. In tal senso l'aura dei nomi viene desacralizzata con dei nomignoli («Derridoodle» oppure la coppia «D&G» degli autori dell'*Anti-Edipo*), i concetti portatili risultano declinabili a piacere (il *panoptikon* da cui svetta la torre della «k» o il «BwO» – che sta per corpo senza organi – degli autori sopraccitati), i ragionamenti paralogistici o ironici prevalgono sulle

modalità comprovanti, più lente e più gravi da elaborare, della ragione argomentativa. L'ingiustificabile diventa una giustificazione; la citazione fuori contesto o l'argomento impertinente si giustificano *come tali*, contro le grosse costruzioni argomentative, massicce e asfittiche e fuori moda. Per tutti coloro che sono troppo giovani per dominare la totalità delle implicazioni di un testo, la *theory* è un'insperata fortuna.

Tutto è ricondotto alla *paratassi* – ossia al procedimento letterario della enumerazione spasmodica, della giustapposizione ellittica e senza collegamento – che costituisce l'elemento comune della logica *teorista* e del corso di letteratura negli Stati Uniti e che spiegherebbe inoltre il loro fortunato incontro. In un corso americano di letteratura infatti, si legge per lo più secondo la modalità impressionista del frammento, dell'estratto, del sorvolo. E si leggono meno le opere letterarie da studiare (la cui lettura, ritiene Said, non prende mai allo studente più di un quinto del tempo dedicato allo studio)⁵ di quanto si leggano testi che servono a comparare, a valutare, a commentare i differenti approcci critici o teorici, i quali costituiscono il reale obiettivo di numerosi corsi. Anche la lettura dei testi teorici è a sua volta paratattica e frammentata: un capitolo riassume un'opera e la sintesi di un commentatore americano tiene molto spesso il testo e l'autore francese a debita distanza. L'estratto di *Kristeva Reader* dedicato al motivo del «sole nero» sostituisce il lungo saggio di Kristeva su «depressione e malinconia», un'introduzione americana a Foucault esonera dalla lettura dei suoi titoli principali e persino una analisi strutturale di Shakespeare può, al limite, sostituirne la lettura diretta. Si tratta di una tradizione pedagogica tanto inveterata negli Stati Uniti quanto quella della scorciatoia critica o del *digest*, che già nel 1912 era stata scoperta dal critico Gustave Lanson, capitato a insegnare in un campus della costa orientale dove rimase stupefatto di fronte a quella «singolare facilità a fare a meno dei testi, [...] a sostituire la conoscenza di ciò che si dice degli autori alla conoscenza di ciò che hanno detto gli autori», e dove, rispondendo alle domande degli studenti su ciò che bisognasse leggere con le parole «il testo dell'autore», egli «percepì nettamente che erano rimasti un poco

sorpresi, che l'indicazione sembrava eccessivamente esigua».⁶ Un'ottantina di anni più tardi, un corso avanzato di secondo ciclo su «critica e teoria francese» all'università dell'Indiana, annuncia lo studio in dieci sedute in formato digest di: formalisti russi, de Saussure e Jakobson, la decostruzione, la narratologia (Genette), l'intertestualità (Riffaterre), la psicoanalisi lacaniana, il femminismo francese (Kristeva, Cixous) e una rubrica finale tipo «non tutto ma di tutto» intitolata «teoria culturale» (Althusser, Bourdieu, Foucault). In un caso come questo, la lettura paratattica non è più un'opzione ma è l'unica soluzione. La tradizione della lista di letture (*reading list*) aggiunge al principio del sorvolo l'esercizio di una libera scelta fra i testi e le correnti: la lista ricapitolativa, esaustiva ma spesso rozzamente confezionata, funziona come un menu, e nell'effettuare la sua selezione lo studente si comporta da vero e proprio consumatore e fruitore davanti a una bancarella di prodotti critici e teorici per lui più o meno «costosi».

Questo non pregiudica affatto la qualità dei corsi, la quale dipende come dappertutto dalla qualità dell'insegnante e delle sue opzioni pedagogiche. Ma questa pedagogia frammentaria non è sufficiente affinché lo studente si impadronisca dei concetti e degli autori proposti, affinché vi imprima il proprio tratto o sperimenti nuove forme di soggettivazione; sono necessarie alcune strategie di riappropriazione e di riattivazione della circolazione dei testi e il sostegno autonomo di un discorso non professorale. Ed è il ruolo dei salotti o dei club letterari studenteschi, della redazione di volantini o di giornalini del campus e dei periodici cui danno vita alcuni studenti radicali, sul modello del magazine *The Missing Link* a Duke. A partire dalla metà degli anni novanta, la diffusione di Internet e dei siti web studenteschi offre un supporto specifico sul quale sviluppare, accanto alle tattiche più lineari di pubblicazione in formato cartaceo, alcune modalità di utilizzo del discorso teorico interamente inedite, collegate alla possibilità di dislocare il testo sul piano dei collegamenti ipertestuali, di reinserirlo in un percorso ludico o in un dialogo interattivo, di sostituire la logica modulare della rete al principio argomentativo del testo teorico o persino di procurare prolungamenti grafici o sonori a un concetto. Si tratta di altrettante

pratiche volte a demistificare un testo che incute soggezione, ad appropriarsi di un autore ufficiale, ad aggirare con i mezzi a disposizione il programma teorico dominante. È il caso delle fanzine on line (*e-zines*) come il cooperativo e assai codificato *Rhizome Digest*, fondato dallo studente Alex Galloway in omaggio a Deleuze e Guattari,⁷ o il più incisivo *Hermenaut* lanciato da Joshua Glenn per denunciare in maniera parodistica i profitti commerciali della moda teorica⁸ dopo essersi votato a una «lotta mortale» contro «gli pseudointellettuali che si sono accostati all'industria del tempo libero apportandovi la loro vernice teorica» e che «potrebbero anche decostruire i Puffi».⁹

Oltre a consentire, come in questo caso, di regolare i conti con gli studenti andati a far valere la propria cultura teorica a Hollywood o nella grande editoria, Internet fornisce i mezzi per costruzioni collettive, come il progetto «Baudrillard on the Web», sulla cui home page lo studente texano Alan Taylor dichiara che «non sarà mai completato» ma che ciascuno può «contribuirvi liberamente».¹⁰ Internet offre anche l'occasione di sovvertire – con giudizi ellittici o riferimenti alla tecnologia – i classici più ermetici della teoria francese, come nel caso di quel «parasito» dedicato a *Glas* di Derrida in cui gli studenti avvertono che quei «*Fiori del male* della filosofia» fanno «tremare i confini tra “taglio” e “parentesi”, tra filosofia e letteratura, tra il formato libro e i media elettronici».¹¹ Su alcuni siti esterni alla rete universitaria, un vero e proprio delirio semantico e stilistico può addirittura rendere illeggibile l'argomento teorico, come per esempio nel caso di quel divertito testo della rivista on line *Ctheory* che mette insieme, senza segni di interpunzione, neologismi e acronimi inventati (i Vbrg sono i Virtual Bodies in Revolt against Globalization, i corpi virtuali in rivolta contro la globalizzazione), che canonizza san Foucault e san Baudrillard e che parla del *cogito* cartesiano come della «fantomatica bocca impastata della modernità».¹² Insomma, dai testi francesi tradotti in formato tascabile e debitamente segnati e annotati dai loro giovani fan sino ai siti web che danno vita a questo riciclaggio giocoso e catartico, il modo in cui gli studenti leggono la teoria francese appartiene a quel genere di lettura come «bracconaggio» descritta da Michel de

Certeau: essendo legati a un «insaputo», del sapere essi «sono testimoni senza potersene appropriare», ne sono «i locatari e non i proprietari» e ai suoi margini sviluppano un'«arte del tra due» complice e frammentaria, per metà clandestina e fortemente stilizzata.¹³ Leggere diventa un modo di *giocare d'astuzia* con il testo teorico.

Bildungstheorie *contro legittima lettura*

Ma il testo che gli studenti potranno rivoltare o sovvertire è anzitutto il testo che il loro professore gli avrà fatto conoscere, attraverso la messa a fuoco di un ristretto numero di testi e secondo la tradizione di sorvolare la storia delle idee. Di solito si tratta di testi come, per quanto riguarda Derrida, l'intervento alla Johns Hopkins del 1966 o un estratto di *Della grammatologia*; per Foucault un passo di *Sorvegliare e punire* o la conferenza «Che cos'è un autore?»; e poi il seminario di Lacan sulla lettera rubata, l'articolo «Le rire de la Méduse» di Hélène Cixous, il «trattato di nomadologia» di Deleuze e Guattari o un estratto dai due volumi sul cinema di Deleuze e, per quanto riguarda Jean-François Lyotard, l'ineluttabile *La condizione postmoderna* (per lo meno le prime pagine). Qui l'insegnante svolge un ruolo di mediazione tra lo studente e il testo teorico, una mediazione del resto assai informale. Tutto infatti negli Stati Uniti, dai laboratori parascolastici ristretti (*workshops*) ai dibattiti in classe sulla pertinenza del sapere proposto, concorre a stabilire tra lo studente e il professore una prossimità maggiore di quella che c'è in Francia, e ciò nella tradizione egualitaria americana. Una tradizione che, come già osservava Tocqueville, costituisce la chiave della pedagogia negli Stati Uniti e che, nel secolo successivo, Gustave Lanson descriveva a sua volta nei termini di una «promiscuità [nei campus che] avvicina i professori agli studenti: i rapporti sono più frequenti, più stretti [...] e l'influenza è considerevole».¹⁴

Ma sebbene l'insegnante sia più vicino allo studente, non per questo si riduce il monopolio della legittima lettura da lui detenuto, come del resto ovunque. L'istituzione scolastica ha la missione di

produrre dei lettori conformi e di imporre, in nome della competenza professorale, non soltanto la lista delle letture obbligatorie ma le stesse modalità di lettura. L'autorità dell'insegnante reintroduce qui l'ottica del potere; tale potere investe però non tanto il contenuto semantico o ideologico diretto delle letture quanto invece, per esclusione, la lista dei testi da leggere e delle questioni che devono essere poste in maniera pertinente riguardo a essi – ovviamente a spese di letture giudicate «illegittime» – e che da quella autorità dipende. L'attività del professore intercede dunque tra lo studente e la teoria francese; ma non corrisponde tanto al semplice modello della propaganda, quanto piuttosto al modello della «funzione di agenda» individuata dai politologi¹⁵, che indica non *cosa* o *come* pensare, ma *su cosa* (e in questo caso *a partire da cosa*) pensare. È questa funzione a decretare l'importanza prioritaria dell'una o dell'altra corrente teorica, a determinare le fonti e i testi chiave e a svolgere così fra il testo e il giovane lettore lo stesso ruolo di prescrittore simbolico, o di *gate-keeper*, svolto dall'opinionista presso gli elettori indecisi. Gli esperti e gli intermediari della teoria francese sono sempre e soprattutto i professori, qualunque siano le resistenze all'autorità dei docenti, le istanze alternative ai testi da loro imposti e i costanti omicidi commessi dagli studenti (per indifferenza, parodia o ribellione) nei confronti delle figure paterne incontrate nel corso delle lezioni, fossero anche una insegnante femminista o un astruso testo di Derrida.

È sul margine di queste funzioni di autorità che avranno dunque luogo gli incontri più decisivi tra lo studente e il testo teorico, sul piano di un diverso rapporto con il testo, più vicino a quel meccanismo dell'*incanto* e quel bisogno di *profezia* che erano stati analizzati da Max Weber. Sulla French Theory abbondano i ricordi degli studenti e gli aneddoti da campus nei quali si racconta dell'entusiasmo esistenziale suscitato, in uno/a studente/essa isolato/a dai compagni e dalle norme in vigore nella società civile, grazie a una parola, a un motivo, all'orizzonte esistenziale di una moda tematica, come per esempio la riabilitazione lyotardiana dei «piccoli racconti», che vengono associati a tutte quelle storie parallele di cui brulicano i campus, oppure come la divertente

battuta baudrillardiana della copia «più vera» dell'originale, come la «cura di sé» foucaultiana subito applicata a quell'età di transizione o come le «macchine desideranti» di Deleuze e Guattari venute ad aiutare a decifrare flussi libidinali di cui nemmeno si sospettava. I personaggi concettuali e le allegorie teoriche incrociati sfogliando un libro diventano così altrettanti punti di riferimento, feticci o ritornelli di un controdogma. Seppure non sempre siano padroneggiati a dovere, ce ne si appropria comunque *contro* il mondo anteriore (familiare) ed esterno (professionale), o allo scopo di popolare l'abisso di una malinconia. È un processo nel quale si produce un vero e proprio valore iniziatico, rafforzato dal fatto che gli anni trascorsi a quell'età assumono l'aspetto di un rito di passaggio nella costruzione di sé su un terreno neutro. Se dunque il XIX secolo tedesco ha potuto parlare di *Bildungsroman* per designare la letteratura di iniziazione divorata dagli adolescenti, si potrebbe anche arrischiare qui il termine di *Bildungstheorie* a proposito di quel referente teorico nuovo cui molti studenti conferiscono il ruolo intimo che tale teoria può svolgere, familiare nella sua stessa alterità e agli antipodi delle altre letture imposte. È così che il testo teorico spesso guida lo studente nella confusione di una parola molteplice – sociale, intima, familiare, culturale, professorale – incrociata nel momento in cui ve lo ha scaraventato la vita universitaria.

Il libro «come depositario di segreti magici, [...] come testo cui ci si rivolge per imparare l'arte di vivere»,¹⁶ secondo la definizione di Bourdieu, incontra nello studente una forte attesa di semantizzazione, il suo bisogno di circoscrivere uno spazio di idee proprio, di fabbricarsi un corpus di riferimenti non scolastici; e questo allo scopo di imprimere, con qualche segnale soggettivo, un tratto personale al proprio percorso in quel frammezzo sociale e generazionale costituito dall'università. Negli Stati Uniti la parentesi universitaria è un periodo che sta a una certa distanza dall'etica dominante del lavoro, è un periodo di esplorazioni formative, ludiche o trasgressive, è l'unico periodo della vita propizio alle infatuazioni gratuite, senza immediato riscontro; e perciò si presta alla funzione esistenziale della teoria francese, alla funzione di soggettivazione, di reincanto, persino di emancipazione, rispetto alle costrizioni imposte

dalla provenienza o dall'ambiente. Senza dimenticare la funzione aggregativa che essa può svolgere, attraverso i codici di un clan o il proselitismo amicale, nel raccogliere una comunità generazionale attorno a un sabir studentesco o al culto di un autore. I dialetti inventati, i codici di riappropriazione e le rivelazioni condivise arrivano a formare a loro volta una lettura collettiva. Ci si consiglia i libri, li si discute insieme, ci si scambia gli inediti, si prendono in giro quelli che non sanno, si redigono insieme un volantino o le pagine di un sito web; e non importa se ne scaturisce una lettura *illegittima*, del tutto singolare, come quella che di Lyotard danno gli studenti che curano la sua pagina sullo strano sito «k.i.s.s. of the panopticon» dell'università di Washington, presentandolo non tanto attraverso i suoi libri ma tramite un universo «parallelo» ritenuto lyotardiano e secondo loro incarnato dal gruppo rock Talking Heads o dal film culto *Blade Runner*.¹⁷ La funzione liberatoria, più classica, di queste letture consente di disfarsi dei legami dell'infanzia e della giovinezza, non soltanto grazie alle tematiche esplicite ma proprio in virtù dello slancio impresso dei gesti di rottura o di trasgressione compiuti, in maniera astratta, direttamente sulla pagina da Foucault o da Derrida. Gli accenti lirici o il sentimento di rinascita prodotti da queste *rotture* possono a loro volta sfociare, sebbene più raramente, in una pratica di scrittura, in un riciclaggio testuale; lo studente R.A. Brinckley e il giovane assistente Robert Dyer hanno potuto per esempio consegnare alla rivista *Semiotext(e)* un articolo costruito attraverso la parodia gergale e le autobiografie condivise, volto a «decostruire» le loro «radici edipiche» – la periferia di Ithaca nel caso del primo e la cornice vittoriana della terra di origine, la Nuova Zelanda, per il secondo – e a raccontare, *attraverso la teoria* e per mezzo di osservazioni ironiche o allusioni per iniziati, il passaggio che ciascuno compie dalla «vagina originale» al «momento nomadico»¹⁸ e, attraverso il medesimo esercizio, dalla sottomissione alla scrittura libera.

Crescita del mondo e privatizzazione dei saperi

Al di là dell'ambito esclusivamente studentesco, questo rapporto soggettivo e, se così si può dire, atmosferico con il difficile corpus portante della teoria francese, è la risorsa di tutti coloro i quali, non essendo detentori di un'opera o di un discorso riconosciuto in cui integrare i riferimenti teorici, non se ne sono mai davvero impadroniti, come nel caso di insegnanti impegnati nella ricerca, di ricercatori, di giovani indecisi usciti dall'università ma ancora infatuati di nomadologia o di femminismo francese, nonché di tutti i «dominati» dalla ristretta gerarchia dei saperi e delle pubblicazioni. Tra costoro e la *theory* troviamo non tanto la mediazione dell'istituzione o il progetto di una carriera quanto, soprattutto, una sorta di paura o di mistero, un'aura prerazionale che viene disinnescata cortocircuitando la logica d'insieme, staccando un frammento del corpus per utilizzarlo in un contesto più familiare. Insomma, quanto più l'uso della *theory* sarà frammentario, tanto più risulterà disinibitorio. Contro il metadiscorso degli esperti ufficiali in teoria francese, occorre soprattutto costruirsi, da soli o con altri, una biobibliografia, un rapporto singolare tra testi e mondo vissuto; occorre distillare un enigma teorico dalla propria prigione di carta ed esprimerne le connotazioni in tutte le pieghe dell'esistenza. Così, dato che secondo Baudrillard «non ha avuto luogo» nessuna guerra del Golfo combattuta per schermi interposti, alcuni faranno lo stesso giocando a chiedersi se l'elezione surmediatizzata del loro presidente abbia mai avuto luogo per davvero; dato che per Deleuze non c'è niente di più «profondo» della pelle e di tutti gli «effetti di superficie», altri faranno come lui e difenderanno, contro gli atleti del coito, il gioco della carezza e dell'incompiutezza; e dato che in Foucault la delimitazione-repressione di una categoria di «follia» produce la ragione e rivela l'intima convergenza di entrambe, il rivenditore di psicotropi (il *dealer*) diventa per i suoi clienti-studenti un personaggio foucaultiano che dà accesso all'altra faccia della normalità, alla sua dimensione di allucinazione normalizzata. La teoria crea dunque, a modo suo, un *racconto* da cui attingere usi e pratiche per addomesticare il mondo.

Più in particolare, quell'universo fantasmatico di spettri derridiani e di antieroi lyotardiani, di figure marginali o trasgressive ricavate da Foucault o da Deleuze, si contrappone al mondo convenzionale delle scelte carrieristiche e della caccia al bel voto; è un universo che ha la capacità di *armare* affettivamente e concettualmente lo studente, non ancora entrato nell'ingranaggio, contro la fredda e astratta alienazione che si profila all'orizzonte del diploma sotto i nomi di ambizione professionale e di mercato del lavoro. In altri casi può spingere verso altre dimensioni (esperienza associativa o convinzione ecologista) e, contro i ribelli più radicali di ieri, può indurre a fare una scelta più personale e più impegnata, quella di una «vocazione» e non di una egoistica «carriera», di un mestiere le cui motivazioni provengano dalla passione e non semplicemente dal lucro. Ma questa opzione, cui la lettura di Foucault o di Derrida avrà curiosamente aggiunto «senso», non costituirà per davvero un prolungamento della comunità teorica degli anni dell'università, la cui sola continuazione valida sarebbe l'insegnamento. Se qualche studente di Sylvère Lotringer avrà l'audacia di estendere alla propria vita professionale l'universo al quale questi lo ha introdotto – come Margaret Sandell che fonda la rivista bataillana *Documents*, come Tim Griffin che fonda il periodico alternativo *Artbyte* o come John Kelsey che dà vita alla cellula di *sovversione* della moda Bernadette Corporation – la stragrande maggioranza degli studenti, una volta passati attraverso la teoria francese, la abbandona per abbracciare la propria «vocazione». Disorganizzare la moda, come invita a fare la rivista di John Kelsey *Made in Usa*, o studiare i valori politici e antropologici dell'escremento, come fa un fascicolo speciale di *Documents*, sono parte di un programma ancora direttamente legato alla teoria francese; lavorare per una Ong in nome delle «minoranze» di Deleuze e Guattari oppure abbracciare la carriera di avvocato contro le «istituzioni di controllo» foucaultiane deriva soltanto da una giustificazione contestabile, ostentatoria e nostalgica. In questo caso infatti la teoria francese funziona soprattutto come ricordo, con quel vago imperativo di coerenza autobiografica che si trascina dietro, e non più come *riferimento* vitale, attuale nella vita universitaria o ai

marginì dell'industria culturale.

Per comprendere meglio il rapporto tra una soggettività in lettura e il testo teorico, un rapporto vitale e quasi fusionale, gli si può applicare la nozione di *ambito della referenza* proposta da Paul Ricœur. A proposito del racconto, Ricœur mostrava che alcuni enunciati riescono a sprigionare «sulle rovine del senso letterale» un «potere più radicale di referenza ad aspetti del nostro essere-nel-mondo che non possono essere detti in maniera diretta».¹⁹ Enunciati cui pertiene precisamente l'enunciato *teorico* nei termini in cui viene ricomposto dallo studente americano, ossia come frammento ricavato dal corpus francese e rimesso in circolazione altrove. In questa prospettiva, la nozione di *metaforizzazione* non designa più soltanto una funzione del linguaggio, nel senso in cui il «bunker» di Virilio o l'«intensità» di Deleuze fungerebbero per lo studente da semplici metafore di una situazione esistenziale *fuori testo*, ma riveste invece una portata ontologica; così che il *mondo* dello studente o dell'attivista impregnati di referenza teorica, il mondo che li circonda, diventa anch'esso «l'insieme delle referenze spalancate da tutti i diversi testi descrittivi o poetici [che essi hanno] letto, interpretato e amato»; non è più un «ambiente» (*Umwelt*) di segni ma un «mondo» (*Welt*) di significazioni, che non rimanda al «vedere-come» della sola *percezione* metaforica, ma rimanda all'«essere-come» di una piena partecipazione al mondo così costituito.²⁰ In altre parole, il fatto che alcuni lettori americani si ritrovino, o ritrovino il loro mondo, nelle teorie della «simulazione» baudrillardiana o dell'«assoggettamento» foucaultiano, non è più sintomo di distorsione esistenziale o di riappropriazione ingenua del testo francese – le quali presupporrebbero ancora una differenza di natura tra il testo e il mondo – ma è, più in profondità, sintomo della reciproca compenetrazione dei due piani. Si potrebbe anche dire che in questo tipo di rapporto con i testi c'è ingenuità, e una forma di letteralità, ma questo va a vantaggio della loro funzione esistenziale, del loro potenziale empatico.

Ogni testo dunque propone alla soggettività in lettura «un mondo che io potrei abitare e nel quale potrei progettare i miei poteri più propri».²¹ Un mondo in certo qual modo *riconciliato* da

quel dispositivo che consente di combinare elementi mutuati da entrambe le sorgenti, dal testo e dal mondo. Mentre Ricœur suggeriva un'argomentazione *narrativa* e François Dagognet (da lui citato), grazie all'alfabeto ottico del pittore, un incremento *iconico*, possiamo in questo caso parlare di un vero e proprio incremento *teorico* del mondo di riferimento il quale, debitamente *incrementato* dalle proposizioni del testo, diventa più leggibile, ma anche più praticabile e più abitabile. A condizione di soggiungere che l'*incremento* in questione non designa l'accumulazione quantitativa di un sapere o l'estensione dell'illuminazione su un mondo opaco – gesti volontari che mantengono il postulato di un mondo *privo* di qualsiasi testo – ma, al contrario, la capacità di abitare quel mondo senza oggettivarlo, la capacità di sfogliarlo senza attribuirgli meccanicamente un senso, di soggettivarsi ma anche di *desoggettivarsi* in esso. La teoria francese, aggirando il discorso argomentativo convenzionale e riaffermando in continuazione i motivi della dispersione e del soggetto molteplice, favorisce anche presso i suoi lettori «senza pubblicazioni» un atteggiamento di abbandono, un divenire-impercettibile o persino un oblio di sé. Produce un rapporto con il sapere che ricorda la definizione della *curiosità* proposta da Foucault: «non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze», un certo «accanimento nel sapere» in quanto non mira soltanto all'«acquisizione di conoscenze» ma, per «quanto è possibile, alla messa in crisi di colui che conosce».²² Sebbene il registro intimo e radicalmente singolare impedisca di apprenderli attraverso gli strumenti dell'indagine sociologica, questi modi di costruzione ma anche di messa in crisi di sé attraverso la lettura e il sapere teorici, queste maniere inedite di abitare il testo messe effettivamente in opera nei campus americani, costituiscono forse l'effetto più evidente della teoria francese in terra americana; il che non significa che sia anche l'effetto più duraturo o quello più generalmente condiviso, dato che raramente si riverbera al di fuori dell'enclave universitaria. La privatizzazione accelerata dei saperi, attestata negli Stati Uniti dalla crescente specializzazione e dalla graduale scomparsa dello spazio pubblico delle idee, in larga misura

impedisce infatti che l'esperienza di questa lettura vitale, fatta in un campus alla fine dell'adolescenza, possa essere qualcosa di diverso da un fattore supplementare della formazione individuale; magari il più singolare, magari il meno convenzionale, ma in nessun caso il più politico.

NOTE

¹ Gerald Graff, *Professing Literature*, cit., p. 248.

² David Kaufmann, «The Profession of Theory», cit.

³ Peter Brooks, «Aesthetics and Ideology», cit., p. 512.

⁴ Edward Said, «The Franco-American Dialogue», cit., p. 146.

⁵ Ivi, p. 152.

⁶ Gustave Lanson, *Trois mois d'enseignement aux États-Unis. Notes et impressions d'un professeur français*, Hachette, Paris 1912, pp. 157-158.

⁷ Cfr. www.rhizome.org.

⁸ Cfr. www.hermenaut.org.

⁹ Cit. in Scott McLemee, «Meet the Hermenauts», in *Lingua Franca*, ottobre 1999, p. 18.

¹⁰

Cfr.

<http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/academia/scholar%20and%20specialist/Baudrillard/Baudrillard%20on%20the%20Web.htm>.

¹¹ Cfr. <http://www.hydra.umn.edu/derrida/glas1.html>.

¹² Daniel White, «Augustine of Epcot», in *Ctheory*, vol. XXII, nn. 3-4, <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=123>.

¹³ Michel de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, cit., p. 117.

¹⁴ Gustave Lanson, *Trois mois d'enseignement aux États-Unis*, cit., p. 144.

¹⁵ Cfr. Maxwell McCombs e Donald Shaw, «The Agenda-Setting Function of Mass Media», in *Public Opinion Quarterly*, estate 1972, n. 36, pp. 176-187.

¹⁶ Pierre Bourdieu, «La lecture, une pratique culturelle», cit., p. 279.

¹⁷ Cfr. <http://www.tranquileye.com/mirrors/panop/home.htm>.

¹⁸ R.A. Brinckley e Robert Dyer, «... returns home (Mythologies, Dialectics, Structure): distrupction», in *Semiotext(e)*, 1977, vol. II, n. 3, pp. 159-170.

¹⁹ Paul Ricœur, *Temps et récit*, 1. *L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris 1983, trad. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume primo*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 129-130.

²⁰ Ivi, p. 130.

²¹ Ivi, p. 131.

²² Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 13-14.

10. Pratiche artistiche

«Ogni opera d'arte è un delitto mancato.»

THEODOR W. ADORNO, *Minima moralia*

Hegel inaugurava due secoli fa la lunga stirpe dei profeti della fine dell'arte, dichiarandola già all'epoca «cosa del passato». Da allora l'arte non ha cessato di essere annullata, annichilita, vaporizzata, non ha cessato di diventare non arte – nella misura in cui sfumava quella autonomia che avrebbe avuto in una implausibile età dell'oro – e di suscitare ovunque discorsi sulla sua «deriva» o sul suo «superamento». Ma le fondamenta tradizionali dell'arte, quelle che appunto il secolo di Hegel e di Cézanne aveva rafforzato, sono state incrinare in maniera più concreta e più irrimediabile proprio negli Stati Uniti, e da un mezzo secolo a questa parte. Negli Stati Uniti infatti, attraverso le metamorfosi e le nuove promiscuità sociali (e commerciali), l'eterea sfera di un'arte concepita come ambito proprio del creatore è stata sostituita dal decisivo concetto di *mondi dell'arte* (*art worlds*), formulato dal filosofo Arthur Danto e successivamente teorizzato dal sociologo Howard Becker. Lontani dal pensiero estetico, i mondi dell'arte vengono definiti, al plurale, nei termini di «rete consolidata di catene di cooperazione tra soggetti» – dal creatore al gallerista e al critico – le opere diventano «il prodotto collettivo dell'attività di tutti coloro che cooperano» alla rete. La stessa coerenza di tali mondi non deriva più da una predefinizione dell'arte ma, precisamente, dal «carattere problematico di ciò che è arte [*artness*] e di ciò che fa mondo [*worldness*]].¹ In altre parole, di fronte alla proliferazione dei segni sociali e all'indefinita espansione del mercato, è emersa in arte una nuova indistinzione tra pratica e discorso, tra artista e critico, ma anche tra opera e prodotto, tra sovversione e promozione, una indistinzione che si colloca oramai al

cuore di ciò che fa uno – o più – mondi dell'arte. Se «il regime estetico dell'arte [...] ha fatto entrare nella vita stessa delle opere il lavoro infinito della critica che le altera»,² secondo la formula di Jacques Rancière, si pone oggi il problema del passaggio a un regime *postestetico*, in cui la stessa frontiera tra opera e discorso verrebbe a cancellarsi.

Ed è questo il senso nel quale ha esercitato oltreoceano la sua influenza la teoria francese, i cui usi più intensivi, i cui successi più folgoranti ma anche le distorsioni più grossolane si sono concentrati nell'ambiente artistico, lontano dai dibattiti francofrancesi più recenti sulle «impasse» dell'arte contemporanea. Si è trattato di un impatto unanimemente riconosciuto e in ogni caso più evidente di quello degli artisti francesi: «Agli inizi degli anni ottanta [...] i periodici americani lasciavano poco spazio all'arte francese» ricorda Robert Storr in occasione dei trent'anni di *Artpress* «ma l'onda della teoria francese, inesorabilmente, dilagò», un'onda di cui Baudrillard «formava la schiumante cresta mentre attraverso Barthes, Foucault, Kristeva e altri si faceva sentire il gorgogliare delle correnti più profonde».³ Gli autori francesi sono stati accomunati dal fatto di proporre, in maniere diverse, una articolazione inedita tra pratica e discorso dell'arte, dal fatto di assumere la propria convergenza storica contro la loro vecchia gerarchia dialettica. L'hanno fatta finita con due secoli di oggettivazione teorica dell'arte, con l'*estetica* come ambito separato del sapere; Derrida ha infatti interrogato la nozione di «verità» in pittura, Foucault ha svelato già in Manet il regime «autoreferenziale» moderno dell'arte, Baudrillard ha descritto la presenza del «simulacro» in Andy Warhol o nell'*effetto* Beaubourg, Virilio ha fatto emergere una «estetica della sparizione», Guattari si è arrischiato in alcune performance teatrali e ha proposto una teoria dell'«arte processuale», Deleuze ha studiato il «ritmo» in Francis Bacon e ha collocato sul frontespizio dell'*Anti-Edipo* una fotografia della installazione *Boy with Machine* dell'artista Richard Lindner, Lyotard, infine, ha scritto su Daniel Buren e ha ideato, nel 1985, la mostra «Gli immateriali» per il Centre Pompidou.

Tra l'opera e il mercato

Secondo le formulazioni ideologiche dei grandi critici d'arte dell'epoca, l'espressionismo astratto sarebbe nato *contro* le avanguardie artistiche e teoriche europee e sostenuto dal progetto di un'indipendenza dai modelli del Vecchio Continente. Eppure, nel corso dei due decenni che seguono la Liberazione, alcuni furtivi collegamenti sono riusciti, magari a intermittenza, ad avvicinare i grandi pittori americani ai futuri capifila del (post)strutturalismo francese, come nel caso dell'incontro tra Cy Twombly e Roland Barthes, a seguito del quale quest'ultimo celebrò nell'arte americana quella «goffaggine [che] non vuole *afferrare* niente». Alcune decise convergenze tematiche legano inoltre, ad alcuni anni di distanza, i due progetti, come l'elogio del ritmo e dell'energia, come il lavoro sulle strutture acentriche (secondo la famosa espressione di Jackson Pollock: «i miei quadri non hanno centro»), come la «nuova planarità» introdotta, secondo Clement Greenberg, da Mark Rothko con le sue tinte piatte monocromatiche o, più direttamente, come la complicità artistica di un Rauschenberg e di un Jasper Johns con John Cage e Merce Cunningham, la cui complicità «teorica» con Deleuze e Foucault è già stata menzionata.

Ma gli anni sessanta sovvertiranno questo panorama artistico americano togliendo un poco per volta dalla scena i differenti «vitalismi» del dopoguerra a vantaggio di un ambito ancora mal definito, quello della pop art, il cui stesso nome, insieme con alcuni principi (il recupero dei rifiuti urbani, il trattamento ironico della merce), è importato dall'Inghilterra e la cui onda di fondo renderà ben presto obsoleta la figura moderna (o modernista) dell'artista solitario, autonomo, tragico, sia che questi fosse *fuori* del mondo oppure *contro* il mondo. Nel 1963 Andy Warhol, illustratore venuto dalla pubblicità, apre uno studio cooperativo a Manhattan, la Factory, dove mette a punto le sue prime serigrafie e accoglie poeti e musicisti (tra i quali Lou Reed e il futuro gruppo dei Velvet Underground), e fonda di lì a poco la rivista *Interview*. Claes Oldenburg realizza le sue prime installazioni, Roy Lichtenstein dipinge le sue prime scene di *comics* e i galleristi Leo Castelli e Ileana

Sonnabend espongono i nuovi artisti che non si riconoscono in alcuna corrente. Robert Indiana, a sua volta, assicura il collegamento con il contromondo letterario di Greenwich Village mentre fanno la loro comparsa i primi *happening* (che trasformano la dimensione materiale dell'opera in una dimensione eventuale) e il Living Theater, importato ben presto a Parigi grazie all'intervento di Jean-Jacques Lebel.

Contro l'idea di una funzione superiore dell'arte e la sua sottomissione alla ragione critica, il nuovo precetto implicito è quello di un *rilancio* generalizzato, tanto nei confronti del mondo commerciale quanto relativamente alle provocazioni controculturali; e in tal senso Baudrillard vide giusto quando, a proposito di Warhol, disse che «l'arte non deve cercare la propria salvezza in una denegazione critica [...] ma nel rincarare la dose rispetto dell'astrazione formale e feticizzata della merce», così da «diventare più merce della merce».⁴ Ma una simile evoluzione segna anche la fine dei discorsi netti e decisi del dopoguerra sulla missione dell'artista o sulla differenza tra «avanguardia e kitsch» (per riprendere un titolo di Greenberg) e annuncia in tal senso la fine delle pratiche artistiche più riflessive e programmatiche, le pratiche che andavano per la maggiore durante gli anni cinquanta e «impegnate [allora] in un approccio *critico* al medium pittorico, in riferimento tanto alla sua finalità quanto al suo valore d'uso», come sostiene Bernard Blistène, agli antipodi di quel «principio di riproduzione meccanica»⁵ che verrà in seguito affermato dalla pop art. All'autonomia di una creazione che disponeva del proprio discorso e delle proprie istanze di enunciazione (si trattasse pure di fonti esogene, dagli storici dell'arte alla *Partisan Review*, e non direttamente della parola dell'artista), fa seguito la rivendicata eteronomia di una pratica *artistica* secolare, attraversata dagli enunciati caotici del proprio tempo e da quest'ultimo non più separata per via di un discorso legittimo che le assegni un qualche valore.

Anche la moltiplicazione delle correnti e delle innovazioni, una vera e propria fioritura di scuole e di gruppi, contribuisce a una simile evoluzione, nella misura in cui segnala la produzione di

«nozioni classificatorie» che rivestono prima di tutto una funzione di comunicazione commerciale, allo scopo di «individuare degli *insiemi pratici*» e distinguere i «segni di riconoscimento» in lotta per il «riconoscimento», come osserva Bourdieu.⁶ Così, nel 1965 fa la sua comparsa il termine di arte «minimal» che annuncia il lavoro pionieristico di Donald Judd e di Sol LeWitt e, nel 1967, emerge negli Stati Uniti l'arte «concettuale» stessa, le cui frontiere sono ancora imprecise, senza dimenticare le nuove esperienze della scultura, della grafica e a seguire del video o ancora della *land art* nelle immensità desertiche o agricole del continente. Allo scopo di attribuire un senso a una pratica diversificata, e immersa nella nuova onda dei segni sociali, ma anche per accreditare l'idea di un possibile sovvertimento del segno dall'interno (una «semioclastia»), nel corso degli anni settanta i semiologi alternativi provenienti dalla Francia si rivelano molto più preziosi del paradigma marxista dominante nell'ambito della critica d'arte o delle teorie estetiche più convenzionali ancora insegnate all'università. Dal quartiere di Soho, già in fase di istituzionalizzazione, alle gallerie improvvisate e agli squat bohémien militanti dell'East Village, in quel periodo vengono letti *Miti d'oggi* di Barthes per il funzionamento dei marchi e delle etichette come altrettanti miti sociali, *Lo specchio della produzione* (che avrà una influenza decisiva sull'artista socialista-femminista Barbara Kruger) e *La società dei consumi* di Baudrillard per attingerne gli strumenti di una semiologia critica, e anche il Foucault di *Sorvegliare e punire* per rispecchiarsi nella sua teoria politica dei margini sociali. Vengono però ancora letti poco e per lo più in università, che veniva allora abbandonata da numerosi artisti in erba, o attraverso gli articoli didascalici della stampa alternativa, tipo *Bomb* o *East Village Eye*.

La confusione dei ruoli raggiunge il culmine negli ambienti controculturali, dove ciascuno è di volta in volta artista, gallerista, critico o anche impresario, e dove ci si riunisce ritualmente alle numerose mostre di gruppo.⁷ Anche sul versante delle gallerie più affermate il boom del mercato dell'arte newyorkese all'inizio degli anni ottanta, collegato alla frenesia del mercato azionario e alla speculazione immobiliare, sortisce l'effetto di sconvolgere gli assetti ordinari, di separare per esempio gli artisti dai loro consueti fornitori

di senso (critici e storici dell'arte) e di avvicinarli all'élite finanziaria e ai mass media. Nel contesto di una ridefinizione dei ruoli all'interno dei mondi dell'arte e di una perdita di autonomia della sfera estetica nel suo complesso, l'influsso della teoria francese all'inizio degli anni ottanta si rivelerà provvidenziale. Consentirà infatti, non senza contraddizioni, di ridare vita – all'interno di un ambito di pratiche alla deriva e sul punto di confondersi con il flusso del mercato – a una dimensione storica e politica, se non all'illusione di un potere di trasgressione e restituirà agli artisti, che stavolta leggeranno direttamente i testi, l'iniziativa del discorso o della critica, rivelando l'intima somiglianza, o addirittura il carattere intercambiabile, del polo discorsivo e del polo creativo; in tale senso, l'artista *maneggia* un discorso performativo sul mondo, mentre il critico o il teorico assumerebbero quasi le vesti di un artista concettuale, autore di eventi di linguaggio e di *happening* testuali. Questo nuovo flusso di teoria raggiungerà gli artisti senza che una provenienza sospetta, un'élite intellettuale o un'istituzione retrograda ne invalidino a priori gli argomenti, e gli consentirà di inserire le loro pratiche in un discorso formalizzato, di associare concetti a percetti. O anche, nei termini dell'artista e romanziera Kathy Acker, «di verbalizzare ciò che io praticavo già: [...] immediatamente, appena letto *L'anti-Edipo* e subito dopo Foucault, ho avuto a disposizione tutto un linguaggio».⁸

Dopo la generazione degli «artisti-pensatori» degli anni sessanta, da Donald Judd a Richard Serra e Joseph Kosuth, era emersa una banda di orfani privi di referente teorico e di inclinazioni all'autoriflessione, presa in mezzo tra una casta critica di ideologi moraleggianti e i sortilegi destabilizzanti del mercato. Per questa generazione ibrida la teoria francese rappresenta immediatamente l'alleato ideale e l'immagine di un'alternativa accessibile; in primo luogo l'opera di Baudrillard, le cui formule a doppio taglio risuoneranno come la soluzione stessa delle aporie del mondo dell'arte: «La sfida che ci viene lanciata dal capitale nel suo delirio, [...] deve essere raccolta con un rilancio insensato».⁹ Sylvère Lotringer dice di avere pensato di diffondere più ampiamente i testi di Baudrillard presso l'ambiente artistico attraverso un caso editoriale, dato che nel 1983 la tournée di promozione ufficiale nei

campus della raccolta *Simulations* aveva attirato soltanto una manciata di studenti. Perché allora non tentare piuttosto sul versante dei galleristi e degli artisti? Nel giro di qualche mese i testi di Baudrillard diventeranno decisivi e imprescindibili: «due anni dopo tutti avevano letto *Simulations*» confida a Lotringer un gallerista, mentre un pittore ricorda che «le persone conoscevano [allora] Baudrillard meglio di chiunque altro, [...] ogni artista lo utilizzava nel suo lavoro».¹⁰ È l'inizio di un fraintendimento che caratterizzerà la scena artistica newyorkese e resterà negli annali dei tormentati rapporti tra pratica artistica e discorso teorico.

L'equivoco simulazionista

Uno dei primi conflitti segna il nuovo ruolo di arbitro involontario giocato dalla teoria francese. Si tratta della controversia neoespressionista, dove il termine designa un insieme di artisti che, a partire dagli anni settanta e senza coordinarsi in un movimento, reintroducono sulle scene artistiche tedesche e italiane un'arte figurativa, narrativa e transitiva arricchita dal ricorso al video e alla fotografia, nonché un certo tono di ironia politica, come le foto industriali di Bernd e Hilla Becker, le più recenti foto del loro allievo a Düsseldorf Andreas Gursky (di una sala del mercato azionario o di uno scaffale di supermercato), le provocazioni di Anselm Kiefer con lavori che evocano le solenni cerimonie del nazismo, gli omaggi all'espressionismo degli anni venti dei pittori Baselitz o Middendorf, senza dimenticare il lavoro dei neofigurativi italiani Clemente e Cucchi. Due uomini sono determinati a forzare la roccaforte artistica newyorkese perché vogliono imporre questi artisti all'attenzione; uno di questi è il giovane conservatore del museo berlinese Wolfgang Max Faust, che in un articolo polemico pubblicato dal mensile *Art Forum* giustifica questa svolta estetica attraverso costanti e più o meno espliciti riferimenti a Lyotard, a Deleuze e Guattari: il richiamo al desiderio e all'anarchia, l'elogio delle «linee di fuga» e dell'«intensità produttrice», l'allusione a un «divenire-rivoluzionario» dell'artista contro il discorso troppo razionale della

critica sociale.¹¹ L'altro è il gallerista milanese Achille Bonito Oliva, il quale si rifà a Nietzsche, al «nomadismo» e ai movimenti punk europei per difendere quella nuova «transavanguardia» caratterizzata, a suo giudizio, dalla esaltazione contagiosa e dall'emozione lirica.¹²

La levata di scudi dei critici newyorkesi è immediata, sia contro le mostre di questi movimenti sia, più in generale, contro un «irrazionalismo» italotedesco che associano senza esitazione al passato politico dei due paesi. I giornali d'arte ospitano la controffensiva: Thomas Lawson parla di «mimetismo ritardatario» e di «neoprimitivismo»,¹³ il marxista Benjamin Buchloh denuncia l'infantilismo e lo spiritualismo «morbosi» di quella «mitologia [...] libertaria protofascista»¹⁴ mentre Donald Kuspit contrappone a quella «volontà di potenza espressiva» la «coscienza sociale» e la «espressione laconica» degli artisti americani. Questa reazione unanime e sproporzionata della critica d'arte ufficiale promanata dalla sinistra americana provoca effetti che si estendono ben al di là delle dimensioni della faccenda; qualcuno, come nel caso di Donald Kuspit, desiste a favore dell'ambito neoespressionista; di lì a poco alcuni artisti, in nome del «riappropriazionismo», si appellano a una «complicità sovversiva» che attacchi il capitalismo con i suoi stessi mezzi (graffiti, fotografie o pubblicità deformate, come fanno quegli stessi neoespressionisti spesso legati al movimento degli squat e alla cultura punk), contro l'illusione di un'arte autonoma o di una critica esterna; e tutti quanti contribuiscono in ogni caso a trasformare la polemica in un dibattito sui temi politici del «nietzschismo francese», che per i critici marxisti è una regressione ideologica mentre per altri si tratta di rinnovamento artistico-politico.¹⁵

Accanto a questa polemica d'oltre Atlantico si sviluppa intanto a New York il movimento neoconcettualista, il cui costante punto di riferimento è Baudrillard, e che colloca definitivamente la teoria francese al cuore del mondo americano dell'arte. In realtà, all'alba degli anni ottanta, un eterogeneo gruppo di artisti esprime la sua frustrazione nei confronti della rigida alternativa che gli veniva offerta: da una parte una istituzionalizzata critica d'arte paramarxista le cui strategie per contrastare la rivoluzione conservatrice

reaganiana sembrano obsolete, e dall'altra il cinismo cupido e gioioso di un'arte totalmente commerciale. Ma questo scontento è troppo diffuso per costituire la base di una nuova scuola e gli artisti in questione vengono esposti soprattutto nelle gallerie indipendenti Nature Morte, International with Monument e Cash, ma anche alla Artist Space di Eileen Weiner e alla Parsons School of Design; i loro nomi vanno dai fotografi Cindy Sherman, Sherrie Levine e Richard Prince ai pittori Archie Pickerton e Robert Longo e agli innovatori «multimediali» Sarah Charlesworth o Jeff Koons, un agente di cambio recentemente riconvertitosi in artista provocatore. Guardano in direzione della pop art piuttosto che della pittura figurativa, della musica New Wave (e di un gruppo come Talking Heads) piuttosto che del movimento punk, e di Roland Barthes o di William Burroughs piuttosto che della Scuola di Francoforte. Coniugano le nuove tecnologie (video, foto, audio) con i materiali dell'arte concettuale esistenti e sono convinti che l'ultima forma di sovversione artistica possibile consista nel dipingere in tutte le sue forme la propria complicità con il «sistema», nello spingere sino al limite gli eccessi del capitale per esibirne meglio la natura: «La pubblicità è la realtà, la *sola* realtà» ripete in tal senso Richard Prince.

Per fare questo, vanno alla ricerca di una tecnica e di una teoria di *critica sociale dei segni*. In occasione della mostra «New Capital», organizzata alla fine del 1984 dai galleristi Milazzo e Collins che la presentano come un evento *postconcettualista*, si costituisce un gruppo più ristretto sotto la denominazione di «neoconcettualisti» di cui fanno parte Hyme Steinbach, Jeff Koons, Ross Bleckner, Julie Wachtel, Archie Pickerton, il deleuziano Tim Rollins (che, insieme alle proprie, promuove le tesi di *Capitalismo e schizofrenia*) e il baudrillardiano Peter Halley che, in virtù della sua cultura teorica, si ritrova immediatamente a capo del gruppo. Tra le varie direzioni di lavoro, che vanno dalla «critica ironica» del capitale al «realismo sociale» dell'astrazione, privilegiano soprattutto una visione cosiddetta *non umanista* di tutte le linee geometriche urbane destinate al controllo dei corpi (i tracciati delle strade, le zone amministrative, le bretelle autostradali ecc.), il che ricade sotto il

termine di «nuova geometria» (*Neo-Geo*). Si tratta di inscrivere sulla tela «la geometria morbida delle autostrade interstatali, dei computer e del divertimento elettronico» tipico di quello «stadio di sviluppo del capitale»¹⁶ spiega Peter Halley. In quel periodo Baudrillard si trova al culmine della sua gloria newyorkese, le traduzioni dei suoi libri vengono ristampate più volte all'anno ed è stato nominato *ex officio* nel comitato di redazione di *Art Forum*. Viene soprattutto menzionato in continuazione dal *New York Times* e dal *Village Voice*, che moltiplicano gli articoli sull'«iperreale» e sul «simulacro», mentre il suo concetto di simulazione – che gli americani intendevano, in maniera platonica, come il «falso» degli illusionisti, ossia una semplice imitazione senza originale – incomincia un po' alla volta a dare vita al termine di scuola «simulazionista» americana, che sta a indicare i neoconcettualisti ma anche tutti coloro che sperimentavano nel campo dei segni sociali.

E poi la rottura. Nel marzo del 1987, invitato a tenere due conferenze, prima al Whitney Museum e successivamente alla Columbia – migliaia di artisti newyorkesi fanno a gara per procurarsi i posti, al punto che Collins e Milazzo hanno l'idea parodistica di organizzare in contemporanea un «anti-Baudrillard show» – l'autore di *Simulacri e impostura* dichiara di punto in bianco che «non può esserci una scuola simulazionista perché non si può *rappresentare* il simulacro». Rifiuta dunque la propria paternità al nuovo movimento e, indirettamente, denuncia persino l'uso letterale di un concetto di per sé mobile, inafferrabile e per definizione inapplicabile; è un tradimento che lascia nuovamente orfani gli artisti newyorkesi ammaliati da Baudrillard e che viene ripreso dai titoli principali delle riviste d'arte. Si tratta di un fraintendimento ricco di insegnamenti. In pochi anni il termine *simulazione* è diventato la parola magica del mondo dell'arte newyorkese, nonché una delle chiavi della cultura americana, come in precedenza era accaduto al termine *decostruzione*. Ma, mentre Baudrillard vede la simulazione come un regime del segno che succede a quello della rappresentazione e che subentra al posto della rappresentazione, gli artisti americani lo hanno trasformato in un *altro* modo di rappresentare, in una nuova tappa nell'arte moderna che consenta di imitare il mondo della

merce senza sottomettervisi e che dia modo di prendersi gioco delle medesime illusioni senza soccombervi, il che suona come un compromesso etico e politico agli antipodi del pensiero fondamentalmente apolitico di Baudrillard.

Per un verso, l'ode teorica baudrillardiana recita che c'è simulazione perché non c'è più arte; per altro verso, la reazione con cui una casta artistica in crisi tenta di salvarsi punta sul fatto che è necessario che ci sia simulazione affinché ci sia ancora arte. Françoise Gaillard ha colto puntualmente il paradosso: mentre Baudrillard «[decretava] l'atto di morte di ogni funzione critica nel mondo del simulacro» e vedeva «nella simulazione la morte dell'arte», gli americani cercavano in essa «un mezzo per continuare a far giocare l'arte contro la realtà [...] per preservare la funzione critica, [...] [per] salvare l'arte come istituzione e come business».¹⁷ In Baudrillard la simulazione risulta articolata a una forma di scrittura, a una teoria della seduzione e a una critica dell'oggetto simbolico, ma non a una morale della rappresentazione. Ciò che egli vede oggi come un «deviazionismo» o un «letteralismo» da parte dei suoi (ex) ammiratori americani rivela anche, per lo meno nel contesto del mondo dell'arte newyorkese, una certa loro inadeguatezza a quel pensiero paradossale che proprio Baudrillard ha sempre praticato. Il divario è ancora più sorprendente se si considera che Baudrillard ha studiato il lavoro di Warhol prima e poi quello della fotografa Nan Goldin pur senza che ci fosse alla fine alcuna collaborazione, ed è stato per un certo tempo in contatto con l'artista Barbara Kruger e con il pittore Edward Ruscha; egli però riteneva che i movimenti degli anni ottanta, durante i quali tutti lo sollecitarono invano a collaborare (da Jeff Koons a Peter Halley), non fossero altro che un «sottoprodotto della pop art»; da qui il suo rifiuto a interessarsene, quando addirittura non si limitava a confessare che «tutto l'equivoco, [...] sta nel fatto che l'arte, in fondo, non è il mio problema».¹⁸

Il caso di Peter Halley risulta altrettanto emblematico di un nuovo rapporto tra arte e discorso, alla luce di ciò che Françoise Gaillard chiama la «sua buona volontà teorica».¹⁹ Nato nel 1953 e formatosi a Yale, dove legge Foucault e Derrida, è sia autore di un'opera pittorica innovativa, che si basa su linee geometriche

semplici e su un uso della pittura murale fluorescente Day-Glo, sia di un vero e proprio progetto collettivo che va dal gruppo raccolto intorno alla rivista *Index* da lui fondata sino al credo teorico che ha tentato di confezionare. Egli può così appellarsi a Foucault per reinterpretare l'opera di Barnett Newman, a Virilio per giustificare la curiosa idea di una lotta tra la storia e l'arte astratta nonché, ovviamente, a Baudrillard per spiegare il ruolo della «nostalgia» nella cultura pop o persino il fascino suscitato dal lavoro di Frank Stella.²⁰ Sebbene riconosca a posteriori di avere inteso il simulacro «letteralmente», in modo realistico, leggendo Baudrillard «come se fosse lo stesso Warhol ad avere scritto un libro», Halley tuttavia insiste su un certo *bisogno di teoria* che si era manifestato a quel tempo e in un contesto storico singolare, nel quale la prima generazione di artisti americani, allevati dalla televisione nelle periferie della classe media e arrivata troppo tardi per la pop art o per la cultura *beat*, avvertiva tuttavia il bisogno di una rottura simbolica con i valori del consenso, ovvero con l'umanismo emersoniano americano, l'alta cultura modernista della metà del secolo e da lui chiamato «trascendentalismo artistico». Si trattava del bisogno di produrre *per mezzo* della teoria e *nella* teoria una rottura che oramai la società postmoderna e la sua trionfante *middle-class*, aperta a tutto e affrancata da ogni utopia, impediva loro di effettuare efficacemente. L'idea di un *bisogno di teoria* non è dunque riducibile alle strategie della distinzione e nemmeno a una necessità assiologica, né è così distante, in un certo senso, da ciò che diceva Adorno circa i rapporti tra arte ed estetica (in quanto teoria dell'arte): «L'arte non sente il bisogno di farsi prescrivere dall'estetica norme [...] certo però ha il bisogno di formarsi, stando a contatto con l'estetica, la forza della riflessione perché difficilmente riesce ad attuarla da sola».²¹ In altri termini il principio, in arte questa volta, di una *pratica teorica*.

L'idea di una pratica teorica è presente in tutte le forme che negli Stati Uniti ha potuto assumere questo dialogo fragile, indiretto eppure ossessivo tra teoria francese e creazione artistica. È presente nei rari casi – tanto sintomi quanto *produzioni* del legame in questione – in cui il referente teorico è stato integrato direttamente

nell'opera, rivelando una inattesa affinità di registro tra testo filosofico e fabbricazione artistica; ne sono esempio i fotomontaggi di Mark Tansey nei quali Derrida e Paul de Man giocano i ruoli di Sherlock Holmes e del professor Moriarty, il lavoro di Robert Morris per «illustrare» su tela il mondo carcerario foucaultiano o ancora gli esperimenti di Rainer Ganahl con la visualizzazione delle frasi di Deleuze, sugli schermi appesi alle pareti della galleria californiana Thomas Solomon Garage. Arte e teoria si inscrivono qui l'una sull'altra e giocano a dimenticare la loro differenza di regime simbolico. Più spesso lo fanno anche attraverso la mediazione di un critico che va a scovare tracce di teoria francese in un'opera che non c'entra nulla, come il critico del *Los Angeles Times* che descrive un'installazione video dell'artista Diana Thater in quanto «illustrazione audace di *Logica del senso* di Deleuze». ²² Per contro, questo dialogo vitale ha luogo anche all'università, dove i corsi di storia dell'arte – quelli di Andrea Fraser, di Hal Foster, di Rosalind Kraus e molti altri – non mettono in risalto soltanto le questioni storiche o politiche della teoria francese in relazione al campo dell'arte, come accade in ambito letterario, ma prendono in considerazione anche i suoi effetti pratici sulle tecniche di rappresentazione o persino sulle *forme di vita* artistiche. Il fatto è che, a differenza di altri corpus teorici investiti dai discorsi sull'arte, il corpus teorico francese, da Deleuze a Lyotard e sino a Baudrillard, ha avuto l'ambizione – o l'umiltà? – non soltanto di interpretare ma anche di sperimentare, non solo di semantizzare l'opera ma di entrare in risonanza con essa. E questo vale anche per i concetti di «sublime» o di «figura» in Lyotard, i quali non *esprimono* affatto un contenuto, come è invece il caso di un testo, ma semplicemente manifestano «lo spazio intensivo del desiderio». E vale anche per alcuni giochi di scrittura baudrillardiani, i quali prolungano logicamente o parodisticamente ciò che sorge nell'opera, piuttosto che esplorarne l'improbabile «senso». Ma vale soprattutto per il decisivo lavoro di Deleuze, per il quale la pittura o va «sotto la rappresentazione» oppure «al di là della rappresentazione», dove può tentare di coglierla lo *sguardo* del concetto, come egli stesso cerca di fare con Francis Bacon: «In arte [...] non si tratta di riprodurre o di

inventare delle forme, bensì di captare delle forze»; si tratta della «comunanza delle arti», di ciò che fa sì che «nessuna arte è figurativa» ma che tutte tendano a una *forza* «in stretto rapporto con la sensazione». ²³

Architetture immateriali

L'architettura rappresenta un caso a parte, in primo luogo in ragione della sua partecipazione a mondi molteplici. Costretta a dibattersi tra funzionalismo e utopia, acquisisce diritto di cittadinanza soltanto *contro* queste due istanze, ossia attualizzando progetti la cui realizzazione prescinde totalmente dai discorsi che li hanno ispirati e affermandosi al tempo stesso come negazione del solo utilitarismo, in quanto «l'architettura è tutto ciò che in un edificio non rimanda all'utilità», come già osservava Hegel. Essendo un amalgama di arte e di tecnica, di strati funzionali e di piani ideologici, l'architettura veicola obiettivi storici e collettivi che da sempre hanno fatto sì che il suo rapporto con il discorso teorico (o politico) fosse un *sine qua non*, una alleanza necessaria, lungi dalla complementarità dialettica inventata più di recente tra belle arti e filosofia estetica. Il suo incontro con la teoria francese era pertanto inevitabile, data anche la grande attenzione che le rivolsero i principali autori del corpus; e a tale proposito possiamo ovviamente pensare all'intera opera di Paul Virilio, che nel 1963 diventava il cofondatore del collettivo (e della rivista) *Architecture Principe*, ma anche al lavoro di Baudrillard, teorico del Beaubourg e in dialogo con Jean Nouvel, e persino alle riflessioni di Foucault su spazio e potere. Ma questo incontro non fu così furtivo come in Francia, dove tanto l'insegnamento quanto la pratica dell'architettura mantengono una secolare diffidenza nei confronti della teoria, secondo l'esempio di una rivista professionale ostinatamente antiteorica (*Le Moniteur*) o anche del frontespizio della scuola di Belle Arti di Parigi che invita senza esitazione a bruciare tutti i libri. Per contro, il prolungato legame, che risale all'inizio degli anni ottanta, tra l'architettura americana e la teoria francese, e più in particolare la decostruzione

derridiana, si distingue dagli occasionali prestiti teorici riscontrabili in Francia nei confronti di qualche teoria *utile* per due motivi: in primo luogo per un sofisticato partito preso *testuale*, che produrrà l'effetto di smaterializzare l'architettura e di ispirare persino una architettura che si vuole senza realizzazione; in secondo luogo per la sorprendente e vicendevole contaminazione dei due tipi di enunciati, nel senso che l'architettura si fa decostruttiva mentre la *theory* medesima si riflette immediatamente nelle questioni della città e dello spazio. Ancora una volta c'è una ragione storica, riscontrabile nel fatto che la teoria francese prende corpo oltreoceano nel posto lasciato vuoto dalla scomparsa delle precedenti funzioni critiche e politiche dell'architettura, quelle funzioni cioè che presiedevano tanto all'utopismo di Le Corbusier quanto alla psicogeografia situazionista; la teoria francese approda sulle coste americane nel momento in cui una architettura «postmoderna» depoliticizzata succede alla tradizione modernista più politica; la quale, di quando in quando, viene ancora risvegliata da qualche dibattito di circostanza, come di recente e a proposito della ricostruzione del World Trade Center newyorkese e del progetto di Daniel Libeskind, il progetto infine selezionato.

Il critico Charles Jencks ha anche proposto, a titolo simbolico, una data molto precisa per la caduta del modernismo architettonico: il 15 luglio 1972 alle 15.32, il momento in cui a Saint-Louis fu fatto saltare con la dinamite un edificio dell'architetto Minoru Yamasaki, tipico esempio del design funzionalista e del razionalismo industriale architettonico della metà del secolo, quello degli esiliati tedeschi Gropius e Mies van der Rohe, ma anche del maestro americano Frank Lloyd Wright. Il 1972 è inoltre l'anno in cui l'architetto Robert Venturi pubblica *Learning from Las Vegas*, manifesto che esalta il caos di neon e il kitsch di lustrini della capitale del gioco. Il postmodernismo inaugurato dall'architettura ibrida dei «seventies», quella di Aldo Rossi, di Michael Graves o di Ricardo Bofil, capovolge i precetti del minimalismo utopistico precedente per privilegiare ironia e ostentazione: miscela di tutti gli stili storici, dal rococò al manierismo; futurismo delle forme e dei materiali, lontano dal cubo modernista di vetro e di cemento; referenze ludiche o parodistiche

alla *pop culture*; concessioni all'arabesco o alla dissimmetria a scapito della linea retta.

Il nuovo rapporto con lo spazio e con l'edificazione che ne consegue è, stavolta senza metafora, *testuale* per molteplici aspetti: si citano i periodi storici direttamente sulla facciata, si moltiplicano gli stili come per porre la questione stessa dello stile (appunto eliminata dalla spoliazione compiuta dal Bauhaus), contro l'economia dello stretto necessario si dispiegano i colori chiassosi in sfide formali, tutta un'arte dello sperpero che vuole essere per il modernismo, e a forza di digressioni estetizzanti, quello che la letteratura sarebbe per l'elenco telefonico, con in più l'ironia. In ambito universitario, e nella misura in cui viene teorizzata, la nuova architettura postmoderna si avvicina alle discipline in cui emergono dei discorsi teorici simili, dalla letteratura comparata ai *film studies*. Inoltre, accanto al convenzionale e sgargiante calderone postmoderno, gli anni ottanta vedono emergere nella professione qualche stile singolare, contrassegnato dall'audacia concettuale e dal rigore formale, come nel caso dell'olandese Rem Koolhaas, dell'angloirachena Zaha Hadid o dell'americano Frank Gehry. Dai convegni ai progetti collettivi e a furia di testi francesi, di Baudrillard, di Virilio e soprattutto di Derrida, intorno a questa nuova avanguardia si consolida dunque una *pratica teorica* dell'architettura. Alcuni autori francesi alimentavano già i discorsi del periodo precedente, quando nelle scuole di architettura si leggevano Henri Lefebvre e Guy Debord o quando, a un congresso di design industriale, insieme a Baudrillard e a Hubert Tonka si invitava il collettivo della rivista *Utopie*. Stavolta però la teoria non è più uno strumento e diventa invece un vero e proprio orizzonte architettonico, con grande dispetto della stampa generalista, dove i critici dell'architettura si sono precipitati a denunciare il nuovo potere del «pensatore-parassita» sull'«architetto-demiurgo», come nel caso di Paul Goldberger sul *New Yorker* e di Ada Louise Huxtable sul *New York Times*, per non dire delle prese in giro di quel «movimento di suprema idiozia che decostruisce e si autodistrugge», stavolta secondo le parole del critico Vincent Scully.

Nel ribollire teorico che agita le scuole di architettura, e anche

qualche agenzia, i testi di Derrida diventano ben presto un punto di riferimento. Senza altro programma che non sia una critica del funzionalismo e del causalismo inerenti alla attività architettonica, si elaborano dunque, attraverso saggi e tavole rotonde, i principi diffusi di una architettura decostruzionista (o *decostruttivista*) che aspira a essere «non antropocentrica» e «postumanista», i cui tratti sono il giocare sulla frammentazione dello spazio e il dimostrare in ogni progetto una totalità *impossibile*, il privilegiare le nozioni di spostamento e di contaminazione, il sostituire la pianificazione con l'«evento» progettuale – poco compatibile con la realizzazione di un progetto – il drammatizzare il conflitto latente tra le esigenze contraddittorie dell'edificazione (soprattutto ripetendo alcuni motivi formali da un edificio, o da una stanza, all'altra) e, più concretamente, il formare i primi architetti realmente interdisciplinari. In realtà, la cosa importante è oramai che i futuri laureati siano teorici e tecnici, critici *ed* esecutori, allo scopo di oltrepassare l'aporia di una professione condannata da un lato al conservatorismo, nella misura in cui l'architettura ha sempre riflesso le strutture sociali e le norme vigenti, e dall'altro alla nostalgia dei suoi grandi impegni sociali del dopoguerra, quando modificare lo spazio era visto come un modo di cambiare il mondo. L'introduzione della teoria nel programma dei corsi e nel sommario delle riviste specializzate (come *Abstract*) risale al 1987-1988, al momento in cui nella professione si ricorre massicciamente all'uso dell'informatica e della tavolozza grafica, anch'esse talvolta concepite come laboratori teorici. I principali seguaci di questo nuovo *teorismo* architettonico, spesso progettisti e universitari insieme, sono Peter Eisenman, fondatore dell'Institute of Architecture and Urban Studies di New York e direttore della rivista *Oppositions*, il francoamericano Bernard Tschumi (a capo della scuola di architettura della Columbia), Anthony Vidler, suo omologo alla scuola newyorkese di Cooper Union, il derridiano Mark Wigley, il cofondatore della rivista *Zone* Sanford Kwinter, il critico avanguardista Jeffrey Kipnis e i suoi predecessori James Wines e Charles Jencks, e persino il vecchio Philip Johnson, critico e architetto passato dal modernismo degli anni cinquanta all'elogio del postmoderno e poi al ruolo di

impresario della nuova corrente, organizzando nel 1988 al Museo di arte moderna di New York la mostra e la serie di conferenze «Deconstructivist Architecture», in occasione della quale la stampa americana annuncia un movimento molto più vasto di quanto non sia in realtà.

Il movimento dà inoltre luogo ad alcune effettive realizzazioni, derivanti piuttosto dall'opera sperimentale che non da interventi sullo spazio vitale, a partire dalla «facciata indeterminata» del gruppo di ricerca Site esposta a Houston e sino alla strana colonna senza contatto con il suolo allestita in una hall dell'università statale dell'Ohio da Peter Eisenman. Questi, su iniziativa di Bernard Tschumi, dà vita a una collaborazione con Derrida in vista di un progetto per il parco della Villette, che avrebbe lo scopo di sviluppare nello spazio la nozione di «chora» secondo la lettura derridiana dal *Timeo* di Platone; il progetto non vedrà mai la luce ma darà vita, in maniera significativa, a un libro culto.²⁴ Grazie alla lettura di Derrida, l'obiettivo consiste soprattutto nel disporre di utensili teorici che consentano di affrontare l'edificio, progettato o esistente, *come un linguaggio*: il nuovo discorso si alimenta delle figure letterarie della metalessi o della metonimia e dei generi della favola o della parabola, variazioni di riferimenti letterari e filosofici intertestuali gli forniscono la trama, le differenti «metafisiche» (dell'architettura, della casa o delle strutture centrate) vengono denunciate in un gergo paraderridiano, per non dire di come un critico del calibro di James Wines giunga addirittura a rammaricarsi del fatto che «gli immobili contemporanei [presentino] raramente il tipo di contenuto sociologico e psicologico quale viene espresso, per esempio, da una pièce di Beckett, da un quadro di Magritte o da un film di Chaplin».²⁵ Peter Eisenman si spinge oltre, raccomandando che il lettore «tratti i testi e il libro nella sua totalità come fossero oggetti, e *legga* le case [...] come fossero testi».²⁶ Ma è Mark Wigley a individuare con maggiore acutezza quel «contratto» implicito tra testo ed edificio, tra decostruzione e architettura, nei cui termini quest'ultima fornisce alla teoria le sue metafore spaziali e il linguaggio stesso della stabilità, mentre la teoria le conferisce in cambio una garanzia filosofica e gli elementi di una «dislocazione dello spazio»;

rileggendo i primi lavori di Derrida, soprattutto quelli su Husserl e la geometria, Wigley fa inoltre vedere in cosa la decostruzione sia intrinsecamente *architettonica*, tanto negli argomenti e nel vocabolario quanto nel suo progetto di origine, ma mostra pure come l'architettura costituisca anche il suo «tallone d'Achille», ciò a cui essa potrebbe non sopravvivere, con ciò capovolgendo quindi la semplicistica prospettiva di una architettura che «applicherebbe» le tesi di Derrida.²⁷

Anche Bernard Tschumi – più vicino alla dimensione pratica della progettazione, anche in virtù della sua ditta newyorkese e delle sue realizzazioni del parco della Villette – reinterroga a sua volta la pratica in base a un corpus teorico e letterario composito. A partire dal concetto assiale di «disgiunzione» come progetto stesso dell'architettura, egli può comparare quest'ultima alla «follia» secondo Foucault, al «transfert» e alla «dispersione» in Lacan o persino al motivo della «trasgressione» in Georges Bataille, convocando a sostegno i testi di Blanchot o del primo Sollers, declinando i concetti della teoria letteraria (dalla *defamiliarizzazione* alla *destrutturazione*) e confessando anche, di passaggio in una nota, che «fare edifici che funzionino e che rendano felici le persone non è il fine dell'architettura ma, ovviamente, un gradevole effetto secondario».²⁸ Il ciclo intitolato Any (Architecture New York), una serie di conferenze e di pubblicazioni distribuite lungo l'arco di dieci anni che prende inizio nel 1988, è un perfetto sintomo di una simile evoluzione, con la rivista e le brochure di lusso, il design innovativo, il finanziamento internazionale, la partecipazione di Derrida ma anche di Rem Koolhaas o di Frank Gehry, ma anche con un pubblico e alcune ricadute elitari e con un debole impatto sulla professione. Pur *detotalizzando* l'edificio a partire da Derrida o richiamandosi con Deleuze a una architettura della «piega» e del «flusso» ispirata alla sua distinzione tra spazio «liscio» e spazio «striato», la moda teorica degli anni novanta, che ha comunque lasciato tracce negli insegnamenti, non è riuscita a ricollegarsi con gli obiettivi politici dell'architettura modernista, né a indurre gli operatori a concepire progetti effettivi. Ha però spinto l'architettura, su un piano prevalentemente testuale, a sperimentare i propri limiti, sul versante

delle forme impossibili, dell'irrealizzato, dell'edificio come racconto storico o ancora delle questioni inedite che le venivano poste dall'irruzione sulla scena delle nuove tecnologie.

NOTE

¹ Howard Becker, *Art Worlds*, University of California Press, Berkeley 1982, trad. a c. di M. Sassatelli, *I mondi dell'arte*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 50-54.

² Jacques Rancière, «Le ressentiment anti-esthétique», in *Magazine littéraire*, novembre 2002, n. 414, p. 19.

³ Robert Storr, «Le grondement de courants nouveaux», in *Artpress*, novembre 2002, n. 284, p. 39.

⁴ Jean Baudrillard, «Le snobisme machinal», in *Cahiers du Musée national d'art moderne*, inverno 1990, n. 34, pp. 35-43.

⁵ Bernard Blistène, *Une histoire de l'art du XX^e siècle*, Beaux-Arts Magazine/Centre Pompidou, Paris 1997, 2002, p. 108.

⁶ Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte*, cit., p. 225, 469 nota 23.

⁷ Cfr. Gary Indiana, «Crime and Misdemeanors», in «The East Village 1979-1989. The Rise and Fall of an Art Scene», in *Art Forum*, ottobre 1999.

⁸ Kathy Acker, «Devoured by Myths», in *Hannibal Lecter, My Father*, Semiotext(e), New York 1991.

⁹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, cit., p. 218 (trad. nostra).

¹⁰ Cit. in Sylvère Lotringer, «La théorie, mode d'emploi», in *Tle*, primavera 2002, n. 20, p. 96.

¹¹ Wolfgang Max Faust, «With It and Against It. Tendencies in Recent German Art», in *Art Forum*, settembre 1981.

¹² Achille Bonito Oliva, *The Italian Trans-avant-garde*, Politi, Milano 1981.

¹³ Thomas Lawson, «Last Exit: Painting», in *Art Forum*, ottobre 1981.

¹⁴ Benjamin Buchloh, «Figures of Authority, Ciphers of

Regression», in *October*, autunno 1981, n. 16.

¹⁵ Cfr. Sylvère Lotringer, «Third Wave. Art and the Commodification of Theory», in *Flash Art*, maggio-giugno 1991.

¹⁶ Peter Halley, *Collected Essays 1981-1987*, Bruno Bischofberger Gallery, Zurich 1989, *Scritti sull'arte ed altro*, Tema Celeste, Siracusa 1990, p. 87.

¹⁷ Françoise Gaillard, «D'un malentendu», in Jean-Olivier Majastre (ed.), *Sans oublier Baudrillard*, Éditions de la Lettre volée, Bruxelles 1996, pp. 48-50.

¹⁸ Cit. ivi, p. 45.

¹⁹ Ivi, p. 49.

²⁰ Peter Halley, *Scritti sull'arte e altro*, cit., rispettivamente pp. 153-155, 161, 129-139.

²¹ Theodor Wiesengrund Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, trad. di E. De Angelis, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1977, p. 572.

²² David Pagel, «From Mysteries of Wonderland to the Realities of Modern Life», in *Los Angeles Times*, 18 dicembre 1998.

²³ Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, La Différence, Paris 1981, trad. di S. Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata 1995, p. 117.

²⁴ Jacques Derrida e Peter Eisenman, *Chora L Works*, The Monacelli Press, New York 1997.

²⁵ James Wines, *De-architecture*, Rizzoli, New York 1988, p. 14.

²⁶ Peter Eisenman (ed.), *Houses of Cards*, Oxford University Press, New York 1987.

²⁷ Mark Wigley, *The Architecture of Deconstruction. Derrida's Haunt*, Mit Press, Cambridge 1993.

²⁸ Bernard Tschumi, *Architecture and Disjunction*, Mit Press, Cambridge 1995, rispettivamente pp. 174-178, 65-80 e 267, nota 6.

11. Macchinazioni teoriche

«Vent'anni dopo aver incontrato le idee di Lacan, Foucault, Deleuze e Guattari, me le ritrovo davanti nella mia nuova vita sullo schermo. Ma stavolta le astrazioni galliche sono più concrete. Nei mondi mediati dal computer, il sé è multiplo, fluido, e costituito dall'interazione dei collegamenti con la macchina; è costruito e trasformato dal linguaggio; l'incontro sessuale è uno scambio di significanti; e la comprensione arriva dalla navigazione e dall'armeggiare in giro piuttosto che dall'analisi.»

SHERRY TURKLE, *La vita sullo schermo*

Resta il problema della tecnica, il quale racchiude la questione dei modi di circolazione e di iscrizione della teoria francese. Un problema che le nozioni di «dispositivo» in Foucault, di «macchina» in Deleuze o di «techne» in Derrida collocano nel cuore del corpus della teoria francese. Curiosamente, e sulla base di una concezione simmetricamente inversa della tecnica, i tecnorazionalisti americani, scienziati di ogni credo votati alla difesa incondizionata della panacea tecnologica, e i moralisti tecnofobi dell'intellettualità francese si ritrovarono d'accordo almeno su un punto: l'opposizione al presunto «irrazionalismo» dei vari Foucault, Deleuze e Derrida. Il resto sembra separarli; da lungo tempo infatti i primi riducono i «dibattiti di idee» europei ad arguzie da sofisti o a passatempi da letterati, mentre dagli anni venti i secondi considerano la religione americana del macchinismo e della tecnolatria come la fonte di tutti i mali, la quale rivelerebbe inoltre il pericoloso conformismo della società americana, una «pasta “meravigliosamente malleabile”» secondo l'espressione di André Siegfried.¹ Al di là delle differenze tra ode al futuro e nostalgia premoderna, ciò che in realtà li accomuna non è altro che la scala universalistica dell'Uomo, signore dei propri utensili

nel primo caso, coscienza critica della scienza nel secondo. E ora una domanda provocatoria attende il suo momento, una domanda che sta al fondo, più ancora che della critica, della genealogia dell'umanismo condotta sotto svariate forme dalla teoria francese, una domanda che sembra indisporre i cantori tanto della Ragione quanto della Coscienza, i quali negano alla teoria francese persino il diritto di porla: e se semplicemente l'Uomo fosse giunto al termine, sostituito oramai da un'entità senza nome, da un'interfaccia sociale, da una singolarità genetica, da un accumulatore di onde o da un nodo di connessioni tecniche? E se l'Uomo fosse soltanto una delle figure della tecnica?

Se tale questione, che sembra di per sé provenire dalla fantascienza, non ha prodotto tanti saggi universitari e correnti teoriche come la questione del testo o delle minoranze, lo si deve al fatto che i pensatori della tecnica negli Stati Uniti raramente traggono ispirazione dall'ambito letterario. Ha tuttavia assillato, per contro, le pratiche sperimentali dei pionieri della «rivoluzione tecnologica» dei due ultimi decenni del XX secolo. Tra questi, per lo più universitari emarginati o tecnici autodidatti, furono in molti a leggere Deleuze e Guattari per la logica dei flussi e la ridefinizione allargata della «macchina», a leggere Paul Virilio per la teoria della velocità e i saggi sull'autodistruzione della società tecnica e persino Baudrillard, nonostante la sua leggendaria incompetenza in ambito tecnologico. Stranamente, la presenza di Derrida è in questo caso più discreta. Eppure, come ha mostrato Bernard Stiegler, la grammatologia derridiana e la sua critica del logocentrismo possono essere lette come un prolungamento del lavoro di Leroi-Gourhan relativamente al processo di *ominazione*, alla maniera in cui la *techne* inventa l'uomo, e non viceversa: «la storia del gramma è anche la storia degli schedari elettronici e delle macchine da lettura; è una *storia della tecnica*, [...] della tecnica che inventa tanto quanto della tecnica inventata», un'«ipotesi che distrugge il pensiero tradizionale della tecnica, da Platone a Heidegger e oltre».² Pur senza essere stata presa in considerazione dai fruitori ordinari della teoria francese, dai critici letterari e dai militanti comunitaristi, questa ipotesi di un sostrato tecnico prima dell'essere, di una rete macchinica che

produce sia l'«umano» che il «sociale», ha tuttavia dato luogo *altrove* – ai margini dell'università o del boom tecnologico – a usi inediti del testo francese e a vere e proprie *macchinazioni teoriche*.

Zona di autonomia temporanea

Le prime reti elettroniche si sviluppano nel corso degli anni ottanta, ancora sconosciute al grande pubblico e familiari soltanto agli esperti della programmazione informatica e ad alcuni universitari. Per alcuni di loro rappresentano uno spazio di resistenza, un non-luogo sociale, un territorio ancora invisibile al riparo del quale dare vita a una comunità nuova e sovvertire i poteri. È l'epoca dei primi gruppi di hacker, giovani pirati elettronici, sofisticatori o semplicemente sfaccendati cui dà la caccia una nuova sezione dell'Fbi, che si sono affibbiati nomi mitologici, come Signori del Caos (*Lords of Chaos*) o come Legione del Giudizio finale (*Legion of Doom*). Lanciano attacchi a sorpresa contro le grandi istituzioni, attraverso il sabotaggio di data base o il blocco nazionale delle linee telefoniche, e danno vita, secondo l'espressione dello scrittore Bruce Sterling, a un vero e proprio «*underground* digitale». ³ In questo periodo inoltre, un universitario californiano atipico che si fa chiamare Hakim Bey, militante anarchico e amico di Sylvère Lotringer, teorizza quelle che definisce le «zone temporaneamente autonome», Taz secondo il loro acronimo inglese. La formula è destinata a un grande successo perché di lì a poco riassumerà perfettamente questa preistoria di Internet in cui, nel corso di qualche anno, una rete senza pubblicità, priva di grandi siti commerciali e ancora invisibile ai poteri diventa il supporto di una vera e propria cultura politica alternativa. Il testo di Hakim Bey, diventato subito un testo di culto e la cui prima versione risale al 1985, costituisce un incitamento all'«uso clandestino illegale e ribelle» della nuova rete e allo sviluppo al suo interno di una «vaga sorta di Contro Rete» o «Tela [Web]», struttura aperta di scambi orizzontali di informazione, sul modello del samizdat e del mercato nero. ⁴ Nel suo riferirsi al Calibano della *Tempesta* e al mito

pionieristico del colono incorrotto, ma anche a Guy Debord e ai libertari, l'opera dà grande spazio alla teoria francese attraverso un duplice rapporto: il suo saccheggio eclettico da un lato, con il rifarsi all'«Era della Simulazione» o alla «scienza del caos» secondo una modalità baudrillardiana e al «nomadismo rivoluzionario» o agli «spazi vuoti» secondo un tono deleuziano; dall'altro lato, con la denuncia dei suoi usi servili all'interno dell'università, del «sodomasochismo intellettuale» degli anni ottanta cui contrappone gli usi liberi, occasionali e ludici del corpus teorico, da Virilio a Guattari.⁵

Sebbene la «zona» in questione perda rapidamente la sua autonomia, le sopravvivrà una mistica dell'enclave utopica e del contromondo on line, la quale continuerà a declinare – o a deformare – ancora e sempre alcune formule feticcio degli autori francesi. La pagina in cui Deleuze e Guattari assimilano il «pensatore [a] una sorta di surfista in quanto personaggio concettuale» e un «pensiero che “scivola” [a] nuove materie di essere»⁶ – sebbene essi intendessero con ciò paragonare il pensiero ai veri e propri sport marittimi e non alla navigazione on line – viene così a giustificare l'idea di un'altra modalità di pensiero, in Internet e in alternativa alla ragione lineare. Un pensiero digitale e modulare che i siti web dei già menzionati studenti associano, appunto, alla *theory*. I lavori individuali di Félix Guattari hanno su questi primi cybercomunitaristi americani un impatto specifico, grazie ai riferimenti alla «macchina autopoietica» del biologo Francisco Varela, che serve a indicare un'*ontogenesi* (costruzione di sé non soggettiva) attraverso i «dispositivi macchinici».⁷ Ma anche, con tono più utopistico, per i riferimenti alle «banche dati» e alle nuove forme di «interattività» in quanto «possono farci uscire dal periodo oppressivo attuale e farci entrare in un'età postmediatica caratterizzata da una riappropriazione e da una risingolarizzazione dell'uso dei media»;⁸ vale a dire l'equivalente dei Taz militanti in Francia nel pieno dell'epoca del Minitel. Ma, più che un invito a *politicizzare* anche la rete e a pensare Internet come arma di opposizione, la teoria francese è, oltreoceano, soprattutto l'occasione di una autoriflessione ludica da parte della tecnica. I testi francesi

forniscono il mezzo per spiegare *grazie alla teoria* uno strumento ancora poco analizzato e si prova a vedere se non contengano frasi o concetti che consentano di tematizzare la rete, di descriverne i meccanismi, persino di mostrare che il suo funzionamento sarebbe paragonabile a quello del pensiero teorico francese; e di questa ricorrente omologia della tela e della teoria, di un vettore di diffusione tecnico e di un corpus di testi filosofici, si ritrovano molti esempi sui siti web di French Theory: un'intervista a Baudrillard viene ritrascritta selettivamente e trasformata in un monologo sulle nuove tecnologie;⁹ sotto il nome di «Deleuze & Guattari Rhizomat» viene proposto un modulo di citazioni «piratate» dai due autori che si attiva a seconda dei collegamenti ipertestuali, come se il loro pensiero costituisse di per sé una macchina aleatoria;¹⁰ oppure il motivo dell'infezione e della disseminazione in Derrida viene trasformato nel ritratto stesso del Net.¹¹ Uno dopo l'altro, gli autori francesi vengono presentati come i profeti della grande rete, con Deleuze e Guattari in prima fila, per via del motivo botanico del *rizoma*, sorta di rete sotterranea e non gerarchica di gambi a collegamenti laterali, che costituirebbe precisamente l'annuncio di Internet.

Questi effetti di rispecchiamento tra l'arsenale teorico e le modalità della rete si basano sui rispettivi caratteri di novità, novità discorsiva del primo e novità tecnica del secondo. Alcuni forum di discussione suggeriscono di rileggere ciascuna opera francese come *rete di concetti* e, relativamente al web, di considerarlo la realizzazione del programma della teoria francese, come nel caso della famosa «D&G List», una *chat room* che dal 1993 riunisce fan o esegeti di Deleuze e Guattari. Da Montréal a Sydney e da Los Angeles a Warwick (feudo universitario dei deleuziani britannici), i partecipanti parlano attraverso la rete di una «BwO Zone» (per «corpi senza organi»), di «moltiplicazioni macchiniche» e di «sintesi congiuntive», variazione delle «sintesi disgiuntive» care ai due autori¹² e riconducono la desoggettivazione on line e tutti i giochi di ruolo consentiti dalla posta elettronica al desiderio degli autori di *Mille piani*, espresso sin dalla prima pagina, di «renderci irriconoscibili», di «rendere impercettibile [...] ciò che ci fa agire,

sentire o pensare».¹³ Negli Stati Uniti come in Europa, gli internauti seguaci di Deleuze e Guattari rubricano queste tattiche di scomparsa o di moltiplicazione nella rete sotto la voce generale di «materialismo cibernetico» e insistono sulla nozione di continuità tra la rete e il mondo materiale, ma anche tra il corpo del fruitore e il Corpo del Net e sui piaceri del perdersi nella «rizosfera»; allo stesso modo in cui Jaron Lanier, coinventore del primo dispositivo di realtà virtuale, ha potuto lodare con accenti barthesiani «il corpo erotico della Rete», l'«imprevedibilità» dell'ipertesto come «forza derivante dal desiderio».¹⁴ Che si tratti di un simile *desiderio* di rete o del ricorso a un linguaggio teorico che ne mima i meccanismi, o che si tratti delle utopie anarcoidi o delle libertà più testuali (stilistica, lessicale, referenziale) che risultano dai testi di coloro che pubblicano sulle *e-zines* di teoria, sul Net emergono dunque forme di soggettivazione inedite. Grazie a un linguaggio nuovo, in realtà prende corpo una vera e propria produzione di sé nel punto di intersezione tra il nuovo medium e il referente teorico, nei termini di una convergenza tra abilità tecnica e garanzia teorica, e di una personalizzazione sia della macchina che del testo francese; ogni fruitore infatti prende un po' dall'una e un po' dall'altra per inventare approcci singolari e per diventare tanto «autarchico» quanto la rete, pur continuando a essere tanto «affermativo» quanto lo è il testo, da solo alla tastiera oppure nella cornice delle innumerevoli microcomunità di internauti.

Questa convergenza presenta un duplice vantaggio: fornisce ai numerosi pionieri di Internet un linguaggio e alcuni concetti in cui riflettere le loro pratiche, e agli autori francesi un vettore di diffusione molto più vasto, e meno costoso, dell'industria del libro; il che contribuisce a estendere il pubblico dei lettori all'esterno delle università. Ma le promesse politiche della zona di autonomia temporanea non sopravvivono all'accelerazione dello sviluppo delle reti che si verifica verso la metà degli anni novanta. Tra tutte le cyberculture alternative, ossia quelle politiche della rete nate nel periodo pionieristico, l'unico movimento che riuscirà a imporsi – e i cui argomenti già permeano il libro di Hakim Bey – è il movimento dei libertari civili (*civil libertarians*), veri e propri eredi on line dei

primi pionieri, che faranno trionfare sul Net l'ideologia del «libero accesso», lottando in difesa di una libertà di espressione senza contenuto, intransitiva sino alla tautologia, per l'abolizione del copyright a vantaggio di usi comunitari autoregolati e, soprattutto, facendo circolare le voci sul cosiddetto «complotto di Washington» e appellandosi alla privatizzazione generalizzata e alla demonizzazione del potere statale che spia la corrispondenza ma cripta le proprie informazioni. Il movimento, promosso dall'Electronic Frontier Foundation di John Perry Barlowe (ex paroliere del gruppo rock Grateful Dead) e da qualche altro gruppo di pressione bianco e regionalista, fa della sacrosanta libertà di espressione il solo «contenuto» della rete, a scapito di un programma politico esogeno e di una azione collettiva *esterna* al Net, dato che rifiuta l'idea stessa di spazio pubblico. Vincendo la battaglia ideologica della rete i libertari hanno sgominato l'*altra* interpretazione politica, quella più tattica e meno ammaliata dalla tecnologia, l'interpretazione a difesa di un uso parallelo del Net al servizio delle lotte già in corso, l'interpretazione che veniva auspicata da Guattari sul modello delle radio libere e che invano fu promossa, anche citando Virilio e Deleuze, dai giovani coniugi Kroker, fondatori della *e-zine Ctheory*; i quali, dal 1977, rimpiangono l'edonismo reazionario di un Internet senza limiti che oramai altro non è, secondo loro, se non un vasto parco dei divertimenti.¹⁵

Cyborg, piastre, oggetti smarriti

Dal momento che la rete non ha mantenuto le sue promesse politiche, alla French Theory non rimane che lo spazio più onirico della fantascienza, l'occasione di andare a esplorare le figure del *postumano* negli immaginari letterari e nelle pratiche culturali. Non è raro, in realtà, che teoria francese e fantascienza si trovino associate tra di loro, per esempio se si tratta di fornire la propria garanzia teorica a un genere letterario in piena metamorfosi, ma anche se capita di fondere i due tipi di discorso, magari sino al punto di mescolare simulacri, macchine astratte e microfisiche del potere in

un mondo romanzesco futurista, brulicante e animista, popolato da mostri e da concetti, dal quale però sono scomparsi gli uomini. Ed è il segno sia di una distanza dal corpus francese, che in tal modo viene rimosso verso una zona cieca, sia di una familiarità con l'oggetto teorico, fuso nell'universo fantastico di una cultura futurofila; al punto che un giornalista scientifico del *New York Times* può paragonare Foucault, per la flessibilità del suo concetto di identità, all'«uomo elastico» dei Fantastici Quattro, mentre il critico Istvan Csicsery-Ronay si spinge sino a considerare la teoria una «forma di Sf», uno dei registri specifici della fantascienza.¹⁶ E mentre Lotringer dipinge Baudrillard come un «agente speciale nello spazio extraterrestre che è diventato il nostro mondo»,¹⁷ sul *Village Voice* il critico Erik Davis descrive Deleuze come un «mutante», un «filosofo virtuale» dalla «strana retorica e dallo slang dei mostri di fantascienza», che ci «proiettano verso inattuali futuri».¹⁸

Meno retoricamente, lo stesso genere di fantascienza ha concesso uno spazio alla teoria francese, in virtù del fatto di essersi a sua volta evoluto passando da un'esplorazione di mondi lontani (nel tempo o nello spazio), l'età classica di Ray Bradbury o di *Star Trek*, all'ipotesi di mondi paralleli, sotterranei, invisibili; in virtù insomma dell'emergere, in questa letteratura di divertimento, di una funzione più critica attraverso cui interpretare il presente, giudicare il mondo reale *hic et nunc*, il mondo che gli internauti americani hanno abbreviato con RI (*real life*). L'avanguardia di questa evoluzione è rappresentata dalla cosiddetta fantascienza «cyberpunk», che si ispira ai primi racconti di hacker e all'orizzonte (da cui stare in guardia) di un divenire-macchina dell'uomo e che si richiama spesso a una filiazione teorica francese. Da John Shirley al più riflessivo Samuel Delany (il quale analizza la fantascienza come «gioco di linguaggio spaesante») e al pioniere del genere William Gibson – che nel 1982 inventava il termine di «cyberspazio» – numerosi e rinomati romanzieri si ritrovano a essere associati agli autori francesi. Ogni tanto citano in qualche intervista i nomi di Deleuze o di Baudrillard e vengono letti dai loro critici, o dai loro fan illuminati, attraverso l'ottica del «simulacro» o del «corpo senza organi» in quanto metafora della rete. Il testo chiave di questa nuova corrente è *Mondo*

2000, una fanzine cyberpunk che di lì a poco diventa un dizionario antologico e che fa riferimento a Deleuze e Guattari, oltre che a Georges Bataille.¹⁹ È inoltre significativo il fatto che una recente raccolta universitaria su Deleuze lo battezzi «ingegnere della differenza»,²⁰ riprendendo il titolo del romanzo di culto (*The Difference Engine*) scritto a quattro mani dai due maestri del genere, Gibson e Bruce Sterling, i quali descrivevano l'irruzione dell'informatica in piena Inghilterra vittoriana. Se tra il mondo della cultura cyberpunk e i discorsi americani della teoria francese gli echi sono numerosi, è con la figura del *cyborg*, e con le sue tematiche più teoriche, che gli autori francesi diventano per davvero i referenti di un universo futurista, «postumanista» e surtecnologizzato. Ed eccoci nel mondo della *fantascienza teorica*.

Il pioniere della teoria del cyborg è la critica femminista e storica delle scienze Donna Haraway, a lungo titolare della cattedra di storia della coscienza all'università della California a Santa Cruz. Haraway ha dapprima studiato cristallografia, quindi la «costruzione» della scimmia sperimentale in «primate» a opera degli scienziati del XIX secolo (*Primate Visions*), determinata a portare a galla un'*invenzione* storica della natura che implicherebbe, secondo lei, la graduale naturalizzazione delle categorie di sesso, di razza e persino di classe. Da femminista atipica, ritiene che la biologia e la sociologia delle scienze sono molto più utili al famoso antiessenzialismo femminista di quanto non lo siano la letteratura e la psicoanalisi. Da qui il suo motivo del cyborg, definito nel 1985 nel suo testo più famoso («Manifesto cyborg») come un «organismo cibernetico, un ibrido di macchina e organismo, una creatura che appartiene tanto alla realtà sociale quanto alla finzione»: dobbiamo oramai assumere la nostra dimensione di cyborg, legata alle nuove tecnologie e ai simulacri macchinici, allo scopo di superare non soltanto due secoli di «false separazioni» (tra umano e animale, tra macchina e organismo e persino tra «fantascienza e realtà sociale») ma anche il mito femminista di una «matrice naturale di unità», cui Haraway contrappone il motto che le varrà la gloria, «preferisco essere un cyborg che dea», rimasta una delle rare formule dell'ambito teorico americano espressa *in prima persona* e diventata parola

d'ordine.²¹ Haraway sostiene la necessità di una vera e propria «politica cyborg», che orienti in maniera prescrittiva gli «assemblaggi macchinici» deleuziani e anche la «biopolitica» foucaultiana, da lei considerata non tanto la forma moderna del potere, quale è per Foucault, quanto una desiderabile «premonizione». Facendo riferimento alle estensioni cibernetiche che ci sono offerte dal computer e dalla microelettronica, Haraway fa l'apologia di un divenire-macchina che può rivelare in noi facoltà nuove, liberandoci dai residui di ontologia e di illusione naturalistica. Dai suoi lavori prende ben presto vita un vero e proprio settore di «studi cyborg», sia di genere prescrittivo che di genere accademico, i più audaci dei quali vengono raccolti nel 1995 in un libro-manifesto che promuove, appunto, le «esperienze macchiniche» e la pratica teorica sul Net.²²

Una delle più attive praticanti è l'universitaria transessuale Allucquere Rosanne (o Sandy) Stone, ex tecnico informatico (nato Zelig Ben-Nausaan Cohen) che, dopo avere cambiato sesso, è diventato professore di teatro e di comunicazione all'università del Texas. Stone considera le nuove tecnologie in quanto «apparecchi per la produzione della comunità e del corpo» e difende il «modo schizo» dei «processi macchinici [di] molteplicità e [di] reinvenzione» di sé, il cui metodo è ricavato dal «bricolage dirompente di Deleuze».²³ Ma la sua difesa di un'identità molteplice e *macchinica* non passa soltanto attraverso l'analisi dei temi politici e sessuali, come nel saggio del 1994 dal titolo vagamente benjaminiano, *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet*,²⁴ si cimenta infatti anche sul palcoscenico, con spettacoli che mettono in scena i piaceri amorfi di un mondo interamente transgender, in occasione delle sue rappresentazioni di *theory-performance* (pratica non più militante o rappresentativa, ma *teatrale*, della teoria). Durante queste rappresentazioni, cantando alcuni «ritornelli» di teoria messi da lei stessa in musica o danzando coreografie «interattive», descrive i felici malintesi ai quali dà luogo, grazie alla posta elettronica, il fatto di cambiare identità sessuale con interlocutori mai incontrati. E questo è anche uno dei temi portanti del saggio di successo della sociologa Sherry Turkle sulle nuove identità on line, dove un uomo, come lei fa vedere, può trovare più

facile essere «affermativo» con un nome di donna e per una donna, molto spesso, è meno pericoloso farsi «aggressiva» in quanto uomo;²⁵ quest'opera rende inoltre un insistito omaggio alla teoria francese, attraverso l'elogio della «cultura della simulazione» e attraverso la comparazione, nell'introduzione, tra i meccanismi dell'ipertesto e la teoria derridiana della scrittura.²⁶

Eppure, al di là degli esperimenti scenici e delle provocazioni (anti)femministe, Haraway, Stone e i loro epigoni rimangono soprattutto legati all'ambito universitario, dove la teoria francese diventa per loro principalmente un motore discorsivo, una macchina per produrre un *discorso* della macchina. Per accedere a forme di macchinazione effettiva della teoria, occorre spostarsi sul versante di una cultura più autodidatta, più specifica, presente sulle due sponde dell'Atlantico sin dall'inizio degli anni novanta; la cultura cioè della musica elettronica alternativa, dai primi dj (*disk-jokeys*) sperimentali che su per giù stanno alla musica *jungle* e alla *techno* più commerciale come la musica seriale (tanto apprezzata da Deleuze, appunto) sta alla musica leggera. Deleuze è infatti *praticamente* uno dei loro riferimenti principali. In Europa, l'ex punk anarchico Achim Szepanski fondava nel 1991 in Germania il marchio di musica elettronica «Mille Plateaux» e nel 1996, a Bruxelles, il marchio Sub Rosa poteva pubblicare un album celebrativo intitolato «pieghe e rizomi per Gilles Deleuze». Numerosi dj inglesi e americani, da Kirk a dj Shadow, da Mouse on Mars al vecchio studente di filosofia della Columbia Paul Miller (*alias* dj Spooky) – il quale metteva alcune citazioni dall'*Anti-Edipo* in copertina dei suoi primi album, insinuando in tal modo Deleuze e Guattari sino negli scaffali dei negozi di dischi – sembrano avere a loro volta trovato nei due autori la descrizione stessa della loro pratica: l'insieme costituito dai dj, dalle loro piastre e dal pubblico forma una «macchina desiderante»; la trance musicale che ne deriva consente di fare un «corpo senza organi»; e i pezzi di musica sparsi («frammenti di vinile») citati e modulati nel «mix» vengono descritti come «blocchi di affetti sonori» i cui «flussi molecolari» si organizzano in «assemblaggi sonici azzardati», a seconda che i dj con le loro piastre effettuino operazioni di *cut*, di *scratch* o di *sample*.²⁷

Il dj sperimentale è all'avanguardia della tecnocultura e i suoi omologhi, ancora meno visibili, sono il grafico e il programmatore web; come loro, egli è l'immagine stessa di quella cultura postmoderna che, per i lettori americani, la teoria francese prefigurerebbe. Personaggio sempre in ombra, semplice mixer sotto pseudonimo, il dj annuncia il crepuscolo delle star, la morte dell'autore e il riciclaggio ironico delle influenze, non fosse altro che per aver cancellato il preciso confine che separa l'ascoltatore dal compositore o dal musicista. Poco per volta il dj sostituisce al mito della «creazione» il semplice lavoro sequenziale, con i suoi trucchi e i suoi eccessi, e guida i suoi adepti nel labirinto di una *pop culture* segmentata, molecolare, largamente demassificata. Non si limita a risistemare gli «oggetti ritrovati» del modernismo, stravolgendo canzoni o *remixando* album rock, ma intende esplorare il mondo spersonalizzato dei suoni postindustriali, sperimentare la follia alla quale conducono i flussi di vibrazioni che ci circondano, i flussi di suoni, di onde, di informazioni. Anche i dj alternativi comunque, nonostante provengano da una zona di autonomia temporanea, vengono ben presto inghiottiti dall'onda dei «mix» commerciali, a loro volta snaturati per usi di esclusivo intrattenimento, per occasioni in cui menzionare Deleuze o Artaud lascerebbe perplessi o susciterebbe qualche sbadiglio.

Nessuno forse incarna questa controcultura transitoria, questa *pratica teorica* della musica mixata, meglio dell'eclettico dj Spooky. Dal 1995 questo giovane nero newyorkese, che dà origine al collettivo SoundLab e al genere ibrido della musica «illbient», è attivo con il soprannome di Subliminal Kid e porta avanti, nelle fanzine tecnoteoriche da lui ispirate (*Artbyte* e, oggi, *21C*) ma anche sui siti web dei suoi colleghi, un lavoro parallelo di scrittura critica anch'esso concepito come *sample* epilettico di concetti e di riferimenti, dove si incrociano Duchamp e Franz Fanon, Nietzsche e Philip Glass, lo haiku e il jazz, la musica come «estensione della fantascienza» e la cultura come «cadavere squisito» di citazioni «in rovina», mentre Andy Warhol o Jimi Hendrix annunciano già «un mondo patafisico di disgiunzioni e di transizioni fluide».²⁸ Così, dal jazz al *cut up*, dalle teorie del rilancio a quelle del fraintendimento creativo, dalla

«riappropriazione» artistica alle «nubi di dati» di dj Spooky, ciò che negli Stati Uniti collega il corpus teorico francese con le esperienze macchiniche di una cultura della sovversione è un totale continuum fluido fatto di intensità e di discontinuità, di citazioni aleatorie e di bruschi cambi di registro; questo legame nasce infatti proprio da una *pratica* della risistemazione, da un *evento* della combinazione e non più da un discorso e da una storia legittimati e protetti dalle mura di un campus.

Pop: *circolazione aleatoria*

È però nel cinema che certe ipotesi teoriche francesi, debitamente adattate al grande schermo, troveranno negli Stati Uniti il loro pubblico più vasto. Il caso esemplare in tal senso è il film dei fratelli Andy e Larry Wachowski, *Matrix* (1999). Grazie ai poteri del loro salvatore, Neo (interpretato da Keanu Reeves), un irriducibile manipolo di ribelli resiste al potere assoluto delle macchine, in un mondo in cui il computer ha avuto la meglio ma, dato che ha bisogno degli esseri umani come fonte di energia, li ha asserviti a un programma creato per loro, la «matrice» (termine ripreso da William Gibson), replica sensoriale esatta del mondo della fine del XX secolo che nel frattempo è scomparso; si tratta insomma dell'equivalente finzionale totale del «simulacro», della «copia senza originale» partorita, secondo Baudrillard, dalla modernità. Nel corso di una delle prime scene, oggetto di innumerevoli analisi da parte dei fan del film appassionati di teoria, l'eroe tra l'altro tiene furtivamente in mano una copia di *Simulacres et Simulation*, che apre all'ultimo capitolo, «Du nihilisme». Ma se una simile firma teorica, della durata di qualche secondo, contribuirà al culto del film, non per questo la faccenda risulta meno ingannevole: dalla parabola cristica del protagonista Neo (anagramma di One) sino alla resistenza alle macchine a forza di scene di azione e di effetti speciali, il film ha assai poco a che fare con Baudrillard. Secondo il *New York Times*, i registi avrebbero semplicemente «aggiornato abilmente una archetipica storia di Messia aggiungendovi una punta di teoria

postmoderna».²⁹

Invitato dalla produzione a partecipare come consulente «teorico» alla preparazione di *Matrix* 2 e 3, che escono nel corso del 2003 preceduti da una grossa campagna pubblicitaria, Baudrillard declinerà l'offerta giudicando che, per i fratelli Wachowski, la teoria rappresenta tutt'al più un vago «orizzonte asintotico». Del resto Baudrillard aveva rifiutato una proposta analoga per la serie televisiva *Wild Palms* (1993), prodotta da Oliver Stone, che raccontava la presa del potere di un magnate della realtà virtuale grazie agli «ologrammi» da lui proiettati e controllati. Al di là della scena iniziale di *Matrix*, e certo in maniera meno significativa, all'interno di certi prodotti innovativi dell'industria culturale circola tutta una rete, ampia e flessibile, di concetti e di riferimenti teorici che li unisce e li ispira. Sono concetti e riferimenti tratti da una lettura frammentaria dei testi francesi (spesso a opera di ex studenti che sono entrati nei grandi studi di produzione), che sono poi passati attraverso l'ondata cyberpunk o persino per alcuni videogiochi; i loro echi si ritrovano addirittura nelle canzoni di alcuni gruppi rock di grande successo (l'album *Zooropa* del gruppo U2 ne è un esempio) prima di permeare, più o meno consapevolmente, numerosi grandi successi hollywoodiani imperniati sul tema del mondo duplicato o del simulacro macchinico, come i film del regista canadese David Cronenberg, a incominciare da *Videodrome* (1983), dove un uomo è inghiottito dalla televisione, e soprattutto in *eXistenZ* (1999), che trasforma la vita in uno scenario da videogioco; come anche però il *Truman Show* di Peter Weir (1998), nel quale Jim Carey è la vittima di un esperimento di telerealtà su scala cosmica o ancora come *Minority Report* di Steven Spielberg (2002), nel quale il regime di controllo panottico si estende questa volta sino alla anticipazione psichica (e, quindi, autorealizzativa) di tutti i delitti umani.

Eppure il referente teorico francese, rappresentato principalmente dai testi di Baudrillard, che quei registi non rivendicano esplicitamente ma che è invece chiamato continuamente in causa da appassionati e da critici, costituisce qui una sorta di controesempio, se non addirittura di controsenso: i teorici della simulazione, dell'iperreale o della derealizzazione del negativo non

hanno alcun rapporto con la mitologia umanista, con la miscela di morale cristiana e di liberalismo politico che sono veicolati dal progetto di un controllo umano del computer contro l'apocalisse meccanica (*Matrix*) o contro l'illusione televisiva (*Truman Show*). Ora, se alcuni di questi autori francesi, venerati nell'università, vengono messi al servizio proprio del messaggio ideologico da loro stessi denunciato, ciò significa che si è raggiunto un punto di dispersione, di frammentazione, di circolazione superficiale e aleatoria di semplici *tracce* di teoria francese; significa che siamo lontani dall'istituzione universitaria, che ne regola ordinariamente l'uso e il linguaggio, e ci troviamo invece nei meccanismi di quella macchina porosa e indefinitamente malleabile che è l'industria culturale americana. Di conseguenza ne risulta possibile qualsiasi uso, in totale affrancamento dalle logiche di produzione discorsiva presenti e attive nell'ambito universitario. La stessa stampa generalista, che funge da istanza di prescrizione e di legittimazione delle industrie culturali, cosparge i suoi articoli, a seconda delle modalità lessicali o della formazione dei suoi giornalisti, di sapienti pizzichi di French Theory: un servizio del *New York Times* sui parcheggi di Los Angeles evoca «una città che avrebbe provocato gli spasimi a Roland Barthes»,³⁰ mentre la critica rock del *Village Voice* descrive il rapporto della cantante Kathleen Hanna con il suo pubblico citando Lacan e parlando di «godimento proliferante [...] già da sempre».³¹

Anche alcuni intrighi romanzeschi di cassetta – meno ellittici e meno sottomessi al regime monologico dei media, ma ancora più fantasiosi nel trattare un oggetto leggero e ludico – possono a loro volta convocare uno solo dei motivi teorici della French Theory ovvero il corpus nel suo insieme, per declinarli secondo un uso letterario *extrauniversitario*. Nel suo romanzo *Glifo*, Percival Everett racconta infatti il rapimento e le trattative politiche di cui è oggetto il piccolo Ralph Ellison, figlio di diciotto mesi di un famoso derridiano, il quale per incanto comprende (e parla) il poststrutturalismo già meglio di suo padre; resta che i procedimenti teorici e gli eserghi per iniziati fanno sì che questo romanzo sia destinato a un pubblico preparato.³² Patricia Duncker, giovane docente di letteratura, ha poi

compiuto l'impresa di fare di Foucault un personaggio da romanzo attraverso il triangolo amoroso che lega, in *Hallucinating Foucault*, il filosofo eponimo, lo studente che fa da voce narrante e il romanziere francese Paul Michel che, per amore della sua prosa, lo studente ha giurato di liberare dal manicomio nel quale è rinchiuso.³³ Più vicino alla satira universitaria realistica, cui David Lodge e Malcolm Bradbury hanno restituito i tratti di nobiltà che già le appartenevano, *Book* di Robert Grudin spiega l'omicidio del buon Adam Snell, un umanista classico finito in un campus di radicali dissoluti.³⁴ Ancora più recenti, e di fattura più classica, *Ravelstein* di Saul Bellow – ritratto romanzesco di Allan Bloom, il critico conservatore e suo amico scomparso – e *La macchia umana* di Philip Roth – che racconta le disavventure del professore ebreo nero Coleman Silk nell'inferno del PC – rivelano in che modo la narrativa tradizionale abbia potuto prendere spunto dalla controversia teorica.³⁵ Si potrebbero moltiplicare gli esempi di queste tracce indirette di *theory*, più o meno cancellate e talora appena leggibili, dalla stampa musicale ai dialoghi delle sitcom, dagli slogan pubblicitari alle commedie romantiche che mettono in scena personaggi di letterati; altrettanti esempi che già di per sé meriterebbero uno studio esclusivo ed esaustivo nonché, più ancora, una riflessione sui modi di diffusione contemporanei dei significanti intellettuali consolidati.

Resta il fatto che questa aleatoria disseminazione di tracce di teoria francese ai quattro angoli della *pop culture* americana proviene – così come la loro iscrizione più insistente, persistente e argomentata nei discorsi dell'università – da una certa macchinazione culturale; non nel senso del complotto, ma nel senso delle tecnologie di diffusione, ossia dell'industria culturale, del regime mediatico e della scrittura stessa. Con la differenza che la *disseminazione* industriale e l'*iscrizione* universitaria di quelle medesime tracce funzionano secondo modalità simmetricamente inverse: modalità verticali, testuali e antologiche nel contesto accademico, mediante una certa violenza istituzionale dei sistemi di memorizzazione chiusi (libri, corsi, dogmi) che, da quando è emersa la *theory*, gli universitari americani, incapaci di aprirli, si sforzano di destabilizzare; e modalità orizzontali, usa e getta e trascurabili sul

versante dell'industria culturale, condannata allegramente all'irrilevante susseguirsi delle pubblicazioni e degli eventi, dove gli enunciati si ammassano in continuazione quasi per essere meglio dimenticati. In effetti è possibile in tal senso affermare che negli Stati Uniti la teoria francese «scompare» continuamente nella produzione dei suoi effetti.

NOTE

¹ Cit. in Philippe Roger, *Il nemico americano*, cit., p. 446.

² Bernard Stiegler, *La Technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée/Cité des sciences ed de l'industrie, Paris 1994, p. 148.

³ Bruce Sterling, *The Hacker Crackdown. Law and Disorder on the Electronic Frontier*, Bantam, New York 1992, trad. di M. Tavosanis, *Giro di vite contro gli Hacker. Legge e disordine sulla frontiera elettronica*, Mondadori, Milano 2004, cap. 2.

⁴ Hakim Bey, *The Temporary Autonomous Zone: Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia, New York 1991, trad. di Syd MIGX, *T.A.Z. Zone temporaneamente autonoma*, ShaKe, Milano 2007, pp. 24-25.

⁵ Ivi, pp. 25, 28, 45, 38, 76.

⁶ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991, trad. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 62.

⁷ Félix Guattari, *Chaosmose*, Galilée, Paris 1991, trad. di M. Guareschi, *Caosmosi*, Costa & Nolan, Genova 2007, pp. 54, 57.

⁸ Ivi, p. 23.

⁹ «Baudrillard on the New Technologies», in <http://www.egs.edu/faculty/ baudrillard/ baudrillard-baudrillard-on-the-new-technologies.html>

¹⁰ «The Deleuze & Guattari Rhizomat», in www.bleb.net/rhizomat/rhizomat.html

¹¹ Cfr. www.hydra.umn.edu/fobo/index.html

¹² Charles Stivale, *The Two-Fold Thought of Deleuze and Guattari. Intersections and Animations*, Guilford Press, New York 1998, pp. 74-78.

¹³ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 34.

¹⁴ Jaron Lanier, «Programmes informatiques, programmes politiques (entretien)», in *Cahiers de médiologie*, 1° semestre 1997, n. 3, pp. 233-234.

¹⁵ Arthur e Marilouise Kroker (eds.), *Digital Delirium*, St Martin's Press, New York 1997.

¹⁶ Istvan Csicsery-Ronay, «The SF of Theory. Baudrillard and Haraway», in *Science-Fiction Studies*, novembre 1991, vol. XVIII, n. 55.

¹⁷ Sylvère Lotringer, «Doing Theory», cit., p. 153.

¹⁸ Erik Davis, «After the Deleuze», in *Voice Literary Supplement*, settembre 1994, p. 29.

¹⁹ Rudy Rucker, Queen Mu e R.U. Sirius (eds.), *Mondo 2000. A User's Guide to the New Edge*, Harper Collins, New York 1992.

²⁰ Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, New York 1997.

²¹ Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto. Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century», in *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, trad. a c. di L. Borghi, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 39-84.

²² Chris Hables Gray (ed.), *The Cyborg Handbook*, Routledge, New York 1995.

²³ Allucquere Rosanne Stone, «Virtual Systems», in *Zone*, 1992, 6, «Incorporations», pp. 618-621.

²⁴ Id., *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age*, Mit Press, Cambridge 1994, trad. di R. Scafì, *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet*, Feltrinelli, Milano 1997.

²⁵ Sherry Turkle, *Life on the Screen*, Simon & Schuster, New York 1995, trad. di B. Parrella, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, Apogeo, Milano 2005, soprattutto il cap. 8.

²⁶ Ivi, pp. 18 e 258.

²⁷ Non sorprende che uno dei rari testi scritti allo scopo di sistematizzare questo tipo di linguaggio sia un articolo universitario, che avrebbe tuttavia potuto essere scritto tranquillamente sotto

ecstasy: Robin Mackay, «Capitalism and Schizophrenia. Wildstyle in Full Effect», in Keith Ansell Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, cit., pp. 249-256.

²⁸ Cfr. soprattutto www.djspooky.com/articles.html.

²⁹ Michael Agger, «And the Oscar for Best Scholar...», in *New York Times*, 18 maggio 2003.

³⁰ Peter McQuaid, «Midnight at the Oasis», in *New York Times*, 14 aprile 2000.

³¹ Hillary Chute, «More, More, More», in *Village Voice*, 22-28 dicembre 1999.

³² Everett Percival, *Glyph*, Graywolf Press, Minneapolis 1999, trad. di M. Rossari, *Glifo*, Nutrimenti, Roma 2007.

³³ Patricia Duncker, *Hallucinating Foucault*, Ecco Press, New York 1997, trad. di I. Zani, *Demoni e muse*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

³⁴ Robert Grudin, *Book. A Novel*, Random House, New York 1992.

³⁵ Saul Bellow, *Ravelstein*, The Viking Press, New York 2000, trad. di V. Mantovani, *Ravelstein*, Mondadori, Milano 2001; Philip Roth, *The Human Stain*, Jonathan Cape, London 2000, trad. di V. Mantovani, *La macchia umana*, Einaudi, Torino 2001.

TERZA PARTE

Andate e ritorni

12. La teoria-norma: una influenza prolungata

«In america la maggioranza traccia un cerchio formidabile intorno al pensiero. Nell'interno di quei limiti lo scrittore è libero, ma guai a lui se osa sorpassarli.»

TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*

Ma qual è stato, in definitiva, l'impatto della teoria francese negli Stati Uniti? È una questione disperatamente relativa, è come domandare quali effetti tangibili abbiano avuto un discorso, una proposizione filosofica o persino una sola sequenza di frasi sugli uomini o sulla Storia, è un vecchio interrogativo che provoca l'insonnia al filosofo. Ma di per sé la questione non è tanto teorica quanto balistica: sino a che punto, a quale profondità, di che calibro, con quali esiti? Di un *effetto* americano del corpus francese si sono rinvenute le prove quanto meno nel fatto che all'interno dell'università non si pensa oramai più negli stessi termini, oppure nel fatto che, sul versante di Hollywood o dei saggisti postmoderni, si è trovato in quei testi il modo di giustificare o assecondare lo stato delle cose o, al contrario, nel fatto che in quella certa galleria d'arte o in quel determinato gruppo di attivisti si sono trovati gli argomenti di una sovversione, se non di un aperto rifiuto, del nuovo ordine americano. La questione della *profondità* dell'impatto si presterebbe persino a infinite variazioni metaforiche, preferibilmente all'americana: French Theory, un flagello o un fastidio? Un pugnale o uno stuzzicadenti? Un indecifrabile virus o un semplice errore di manipolazione? Innamorati di indizi tangibili e di prove durature, taluni privilegiano la seconda serie, quella di un impatto benigno e semplicemente divertente, in nome dei limiti – discorsivi e istituzionali – inerenti all'avventura americana della teoria francese.

In effetti, la radicalizzazione dei discorsi identitari che si

richiamano a essa è stata, come si è visto, anzitutto retorica. Le questioni della scrittura e della testualità sono state esplorate sotto tutte le loro angolature, più scrupolosamente che nel pieno della teoria letteraria in Francia, ma con ricadute deboli al di fuori dell'ambito letterario e, *a fortiori*, dell'università. E l'invasione di frammenti di teoria nell'industria culturale – dalla stampa al cinema, sia per la loro aura sovversiva, sia per la garanzia intellettuale che offrivano – ha finito molto spesso con lo svuotare del suo contenuto, ossia dei suoi temi filosofici, l'oggetto stesso della *theory*. E dunque? Ciò significa forse che la teoria francese non avrebbe avuto *nessun impatto* su un'America più occupata nella corsa al posto di lavoro e di lì a poco assorbita dalla sua nuova crociata mondiale, e ancora e sempre pronta a «divertirsi da morire»¹ piuttosto che a interrogare lo statuto del testo o il concetto di minoranza? L'argomento principale, *a favore* o *contro* la teoria, di coloro che sono tentati di rispondere affermativamente consiste nel ridurre il suo successo a una moda passeggera, a un'eccitazione senza futuro, a una tappa particolarmente animata nell'ininterrotta successione di prodotti intellettuali che, uno dopo l'altro, vengono contesi da universitari condannati all'originalità; è insomma l'argomento dell'effetto alla moda, contro l'idea di una vera e propria svolta epistemica. La prova consisterebbe nel progressivo declino della teoria francese a partire dall'inizio degli anni novanta, sotto i colpi di attacchi sempre più virulenti. Eppure, all'inizio del millennio, una verifica a distanza di un quarto di secolo di French Theory non corrobora per davvero quest'ipotesi; si tratta in ogni caso di una verifica che conduce a un bilancio incerto, dove ciascuna voce si presta a una duplice lettura.

Per prima cosa, la moltiplicazione delle scuole, dei sottosettori e dei metadiscorsi rende la situazione meno chiara di quanto non fosse alla metà degli anni ottanta, allorché multiculturalisti radicali e decostruzionisti si spartivano il campo. Ma, mentre il critico Herman Rapaport considera questo come uno scompiglio e una confusione inestricabile (*theory mess*),² sarebbe per contro possibile vederci la ricchezza di un plesso teorico composito e ben lontano dall'essere privo di effetti. A interrogare gli intellettuali americani, un'altra impressione diffusa è quella di una banalizzazione, di una perdita di

aura della teoria francese, vittima di ciò che in sociologia delle religioni Max Weber chiamava la «routinizzazione» del carisma. Oppure, più volgarmente, vittima di quella modalità di invecchiamento tipica delle importazioni europee in terra americana, per cui all'inizio sembrano indispensabili e poi, una volta passate di moda, vengono qualificate come *eurotrash* o robaccia e di conseguenza svalutate, incorrendo nel sospetto americano di un «cattivo gusto» europeo. Ma questo andirivieni di innovazioni non deriva tanto da un impatto superficiale, quanto da una legge generale della storia delle istituzioni educative. Ciascuna innovazione intellettuale imposta nell'università da una generazione si ritrova infatti ben presto ad appartenere a «un mondo vecchio, che per quanto possa comportarsi da rivoluzionario, di fronte alla generazione che sopraggiunge è sempre sorpassato e prossimo alla distruzione»,³ come osservava Hannah Arendt difendendo il conservatorismo intrinseco dell'educazione. Nell'arena universitaria la stessa parola cambiamento è ingannevole e il suo processo presenta modalità assai particolari; anche la benché minima visibilità implica una forma di immortalità. Segno dei tempi: nell'autunno del 2003 viene inaugurato a Berkeley un nuovo seminario di teoria dal titolo in forma di *flashback* «Seventies Revisited», coordinato dal foucaultiano Didier Eribon. Significa forse che la parentesi si chiude, che la teoria francese è ridiventata oggetto esotico di un decennio passato, che appartiene come in Francia a una moda «rétro», come la musica e gli abiti? In questo caso occorre piuttosto trarre da questo decennio un bilancio *per l'oggi* e, al di là di questo unico esempio, concludere che l'impatto perdura, poiché gli attacchi ripetuti e la perdita dell'aura, la secolarizzazione e la moda dei bilanci stanno soprattutto a indicare la *normalizzazione* della teoria, una teoria che è stata adottata e istituzionalizzata, che è penetrata in profondità nei costumi intellettuali americani; ed è rimasta presente nei programmi dei corsi.

Il ritornello del declino

L'opposizione alla teoria francese non sta dunque a indicare la sua perdita di aura, dato che la precede ed è riscontrabile in realtà sin dal primo giorno. Siamo in presenza, in primo luogo, di alcuni poli di resistenza il cui scopo è di arginare il *teorismo*; alcuni di essi sono sempre stati presenti, come il dipartimento di letteratura dell'Università di Boston, in cui fu fondata un'altra «anti-Mla», la Association of Critics and Literary Scholars (Acls) di Roger Shattuck e Christopher Hicks, altri provengono dalle lotte ideologiche degli anni ottanta, quando alcuni moderati si rivoltarono contro la moda teorica, come nel caso delle edizioni di Princeton o della celebre *New York Review of Books*. Ma la tesi del declino ha potuto essere accreditata per via della violenza delle diatribe antiteoriche degli anni novanta, mentre la durezza degli insulti era semplicemente proporzionata alla notorietà dei bersagli, ed era il prezzo del loro successo. Occorre qui tornare sugli interventi della critica Camille Paglia, il cui zelo patriottico e i cui argomenti incalzanti la faranno conoscere ben al di là della cerchia universitaria; il già citato articolo pubblicato nel 1991 sulla prima pagina del supplemento letterario del *New York Times* sarà infatti ripreso prima dal *San Francisco Examiner* e poi dal mensile *Cosmopolitan*, prima che l'autrice ne pubblichi una versione più lunga in una raccolta destinata a essere un successo di vendite.⁴ Le sue origini modeste e le sue imprese nelle officine aeronautiche Sikorsky, dove insegnò letteratura inglese agli operai, costituiscono un'ulteriore garanzia morale al suo argomento populista. Paglia contrappone punto per punto la vitalità gioiosa e innocente della *pop culture* americana ai gemiti «larvali» e al «risentimento» perverso della casta teorica (francese e americana), dichiara di «scegliere» il rock contro Samuel Beckett e i fratelli Marx contro Paul de Man e sogna anche che Aretha Franklin prenda a frustate Lacan e i suoi amichetti lungo gli Champs-Élysées; «non abbiamo bisogno di Derrida, abbiamo già Jimi Hendrix»⁵ continua a ripetere, ma la comparazione è così incongruente da tradire esattamente il vasto impatto culturale della succitata teoria francese.

La sua rabbia nei confronti di Foucault, in particolare, sembra

non avere limiti, quando lo definisce «incompetente», «volubile lezioso» e «teorico frigido e costipato», «sinistrorso in poltrona» e persino «bastardo arrogante».⁶ Il testo di Paglia è sostenuto da una vera e propria estasi francofobica, dove il «soggetto decentrato» diventa uno dei «più grossi pezzi di formaggio marcio» che gli americani abbiano dovuto inghiottire, mentre il concetto di *decentramento* sarebbe stato ispirato alla Francia dal fatto di avere dovuto «mordere la polvere sotto lo stivale tedesco»; e i luoghi comuni dell'«ironia fredda» e dell'«affettazione pomposa» tipicamente francesi, che nasconderebbero un «vuoto intellettuale» completo, portano a una conclusione propriamente *rivoluzionaria*, a un invito a liberarsi dagli «ideologi» francesi come, nel 1776, dei coloni britannici: «Buttiamo in mare i Francesi nel porto di Boston [dove incominciò la rivoluzione americana] e facciamoli tornare in patria a nuoto».⁷ Siamo in presenza, in un certo senso, di una difesa dell'*eccezione culturale* americana. La libertà dei toni e, come ritengono i suoi sodali, il fatto di avere aperto gli occhi dei suoi compatrioti, i quali «beatamente prendevano per enunciati di verità quelle che altro non erano se non battute maliziose da *flâneur*»,⁸ fanno di Paglia una star e, secondo il tabloid *Newsday*, anche la «pin up intellettuale degli anni novanta».⁹ Le sue foto sono sulla copertina dei periodici *New York*, *Harper's* e del *Village Voice*, è sulla «lista dell'anno» di *Rolling Stone* e finisce anche sulle pagine della stampa internazionale, dallo *Spiegel* al *Corriere della Sera*, da Mosca a Barcellona. Ma analogamente agli attacchi neoconservatori del decennio precedente, tra cui quelli alimentati dalla vicenda Paul de Man, la provocazione di Paglia contribuisce anche a far sì che nella mente del pubblico l'impatto reale della teoria francese sui giovani americani venga sopravvalutato, sino al punto da farne stavolta, come nel caso del free jazz o del cinema di avventura, uno dei generi a sé stanti della cultura contemporanea, o almeno il verme intellettuale nel succoso frutto della creatività culturale americana. Le controversie che seguiranno all'affare Paglia, ancorché meno fragorose, non mancheranno di produrre il medesimo effetto.

Apparsa l'anno seguente, la biografia di Michel Foucault scritta dal critico James Miller costruisce un parallelo fra le teorie del potere

e la «passione» presunta per i rituali sadomasochisti della *backroom* di San Francisco, che effettivamente frequentò alla fine degli anni settanta. Con un biografismo semplicistico e psicoanaliticamente traballante, Miller colloca sia la vita che l'opera di Foucault sotto un medesimo «istinto di morte» – morte dell'autore e morte reale – a cui molti giornali, in seguito, ridurranno l'intero percorso foucaultiano.¹⁰ Storicamente più solidi ma comunque ideologicamente sospetti, i saggi del politologo Tony Judt mettono in ridicolo, in un unico slancio, l'irresponsabilità e i vagabondaggi «totalitari» degli intellettuali francesi di avanguardia, al fine di riabilitare le figure del riformismo democratico o del «centro» intellettuale francese, da Camus a Mendès-France.¹¹ In altre discipline l'impeto è meno controllato; il critico d'arte Robert Hughes sceglie per esempio le metafore liquide dello tsunami prima e dell'acquitrino putrido poi, lamentando il fatto che sia impossibile fare carriera all'università a meno «di aggiungere qualcosa a quel lago di gergo le cui acque (imbottigliate per essere esportate negli Stati Uniti) sgorgano tra Nanterre e la Sorbona, e sulle cui rive melmose mandrie belanti di poststrutturalisti vanno ogni notte ad abbeverarsi»;¹² insomma, un trio di storici che, ben decisi a salvare la loro disciplina dal «relativismo» francese, assimila quest'ultimo alla «ripugnanza pura».¹³ Difficile rendere giustizia a quel chiaroscuro ricco di trite ingiurie e di canzonature, a meno di non ricordare che la foga di simili appelli all'indipendenza culturale è inversamente proporzionale alla misura della ammirazione suscitata dai francesi, ovvero a ciò che Walter Benjamin chiamava «il feticismo del nome del padrone».

In realtà, la recrudescenza di queste diatribe, anziché sottrarre credibilità alla corrente teorica, mette in moto un processo retroattivo attraverso il quale l'attacco contribuisce al mantenimento dell'oggetto. La demonizzazione di una categoria di teoria francese infatti, è anche una maniera di prendere atto dell'esistenza di quel raggruppamento di autori e di concetti, è la naturalizzazione di un postulato, la convalida per via negativa di ciò che i più zelanti sostenitori della French Theory faticano a far passare per un insieme omogeneo. Come abbiamo visto, ha inoltre il merito di collocare

direttamente al cuore dello spazio pubblico americano un ambito di sapere specializzato, se non addirittura astruso, senza contare il fatto che a vantaggio di certe opere individuali, ma a spese questa volta della categoria nel suo insieme, il susseguirsi delle polemiche può indurre alcuni critici a *giocare* un autore contro un altro, a condannare i giochi teorici di Baudrillard per difendere meglio il più importante lavoro di Deleuze e Guattari, o a stigmatizzare le ambiguità politiche della decostruzione per meglio riabilitare Lyotard e la sua capacità, appunto, di interrogare la «pertinenza politica» di un «pensiero critico».¹⁴ All'effetto quantitativo di una retroazione complessiva – per la quale criticare significa anche offrire un posto nello spazio dei dibattiti e conferire all'oggetto proscritto tutti gli attributi seduttivi dell'essere messo al bando – si aggiunge un effetto di retroazione *selettivo*, che obbliga ciascuno a precisare le proprie posizioni e a distinguere meglio l'uno dall'altro gli autori francesi. Il fatto stesso che questi dibattiti, sia ideologici che più specialistici, girino attorno alla eredità teorica, ne conferma inoltre il ruolo di principio organizzatore dell'ambito intellettuale americano, coerentemente con la logica di Bourdieu circa il trasferimento dell'intero «sistema di gusti»: «Imporre sul mercato a un momento dato un nuovo produttore, un nuovo prodotto e un nuovo sistema di gusti significa far scivolare verso il passato l'insieme dei produttori, dei prodotti e dei sistemi di gusti gerarchizzati sulla base del loro grado di legittimità».¹⁵ Si tratta di un trasferimento importante e di lungo periodo, che va oltre l'effimero effetto della moda, nel senso che nella sfera pubblica americana c'è un *prima* della teoria e c'è un *dopo* la teoria. La quale, insomma, non ha consentito soltanto di *reincantare il mondo* per qualche anno e limitatamente alle università o alle gallerie d'arte, ma ha modificato in maniera durevole un certo rapporto americano con il sapere.

Ciò che inoltre fa credere a un declino della teoria francese non è altro che il continuo e inesorabile declino dell'influenza culturale francese oltreoceano da circa mezzo secolo a questa parte; dal che si conclude allora che la *theory* è in declino e intanto ci si convince del fatto che in essa ci sia qualcosa di americano, di inventato sul posto (*homegrown*). Di per sé, infatti, il suo declino è incontestabile, al di là

degli sbalzi di umore francofobi e di una stampa americana in guerra; lo si constata nel declino dell'insegnamento del francese nell'università a vantaggio dello spagnolo e del cinese, nel declino del numero di opere tradotte dal francese (con la crisi della editoria universitaria di cui abbiamo già parlato) e, in conseguenza al declino del ruolo mondiale della Francia, il declino del posto riservato alla cultura francese nella stampa generalista americana a partire dal 1945; secondo l'attendibilissimo *Reader's Guide to Periodical Literature*, in termini relativi e rispetto al periodo 1920-1924, il numero di articoli sulla Francia nel periodo 1994-1998 risulta infatti sette volte meno elevato.¹⁶ Da un *contesto* di declino si deduce dunque, un po' sbrigativamente, l'idea di un declino di alcuni *testi*, di quegli stessi testi di cui da trent'anni a questa parte l'università americana si è appropriata e che nessuna politica culturale francese promuove più. Ci si può spingere oltre e suggerire, con Derrida, che i critici francesi dell'umanismo e del semantismo sono forse *sempre* stati visti da parte di alcuni, e già dal loro primo affacciarsi sulla scena americana, come un pensiero in declino, come un pensiero *del* declino che taluni preferiscono vedere in caduta libera: «Dall'inizio degli anni settanta, si incominciava già a pronosticare [...] la caduta, la decadenza, il declino, che si inabissasse, che sprofondasse nell'abisso» suggerisce ironico Derrida; «[di solito] la caduta ha luogo una volta, e fine; qui, trattandosi della fine [...] della teoria francese, questa fine dura, si ripete, insiste, si moltiplica, [...] imminenza sospesa, [...] desiderio della caduta».¹⁷ Il declino in tal senso non è tanto la sorte quanto, per alcuni, il motivo speculare stesso della teoria francese, nonché delle sue ambizioni deluse.

Gli anni novanta sono invece, dietro al vigore degli attacchi, soprattutto gli anni di un'istituzionalizzazione della teoria francese. Dopo essere rientrata nei ranghi ed essere stata criticata anche da alcuni attivisti dei gruppi identitari, viene associata meno direttamente al radicalismo identitario rispetto a quanto accaduto nel decennio precedente. Vilipesa sulla stampa, viene largamente drammatizzata nei campus, in cui i nomi di Foucault, di Derrida e di Deleuze sono ancora presenti, nei programmi dei corsi, magari più tranquillamente di qualche tempo prima, ad aspettare i loro lettori.

Poco per volta le polemiche si spengono e numerosi critici stilano bilanci più strettamente accademici e meno teatralmente bellicosi. Il *Derrida Reader* del 2001, volume dedicato all'impatto del filosofo sull'intero settore degli studi umanistici, segnala il cambiamento di tono dei commenti: l'indice degli argomenti declina l'anafora didattica «Derrida and...» a seconda delle discipline (la letteratura, l'estetica, l'etica, il diritto ecc.); assumendosi la responsabilità di un progetto ambizioso (quello di indicare un futuro per gli studi umanistici), l'autore della prefazione propone, nel caso di Derrida, un bilancio più strettamente universitario e ancora più gergale di quelli dei suoi predecessori; e la decostruzione si difende a viso aperto dalle accuse di nichilismo, senza però attaccare con la violenza del passato i suoi accusatori «imperialisti».¹⁸ Analogamente, il film documentario *Derrida*, di Amy Ziering Kofman e Kirby Dick, uscito nelle sale cinematografiche nel 2002, viene accolto dalla stampa senza gli eccessi tipici del passato. Non ci si può sottrarre alle battute sulla sua notorietà («Derrida è una specie di Madonna del pensiero»), ma il film è oggetto di una lettura pressoché... derridiana, che si rammarica del fatto che la telecamera non colga né il «gioco» né «l'ironia di Derrida nei confronti di se stesso».¹⁹ Derrida a parte, i corsi di *theory*, nonostante si intitolino oramai «dopo la teoria» o «post-teoria», riprendono la medesima lista di autori, di tematiche vicine, forse con un po' più di attenzione ai testi letterari; ma offrono il medesimo carosello, oramai classico, di nomi e di correnti, intorno al cui asse francese viene fatto ruotare qualche isolato satellite – come Walter Benjamin o Ludwig Wittgenstein o persino Peter Sloterdijk – in grado di fornire una particolare prospettiva d'insieme.²⁰

La persistenza culturalista

Il modo in cui abbiamo proposto, nel corso di questa panoramica, una spiegazione del successo della French Theory ha deliberatamente sottovalutato il ruolo giocato dalle rappresentazioni culturali e abbiamo preferito concludere, in accordo con svariati

protagonisti americani del fenomeno, che se c'è teoria francese negli Stati Uniti, ciò è dovuto al fatto che lì l'interesse per la *teoria* è molto più alto che in Francia. A questo punto però dobbiamo risolvere la questione. Il paradigma della discontinuità caro agli esperti dell'asse transoceanico, che amplifica le piccole differenze culturali sino a trasformarle in fossati storici e in fratture di valori, resta anzitutto un mito da giornalisti, o per lo meno una deformazione da etnografi: sia i primi che i secondi si interessano, logicamente, ai contrasti che giustificano la loro attività, più che alle meno eccitanti somiglianze, le quali, a loro volta, rinviano oltretutto all'unità colpevolizzante di un «primo mondo» omogeneo, di un «nord» che si distende da una parte all'altra dell'Atlantico. Vero o falso che fosse, la pregnanza di queste discontinuità ha giocato un ruolo chiave nelle menti. In primo luogo discontinuità dal concetto alla «realtà»: in questo modo la critica francese della storia non poteva non trovare degli emuli nel paese in cui la saggezza popolare vuole che «la storia [sia] frottole» (*History is bunk*, secondo la formula di Henry Ford); nel paradiso della mobilità sociale e del capitale senza barriere la schizoteoria di Deleuze e Guattari doveva pur finire con il sentirsi a casa propria, in una variazione senza fine sul tema di una *complementarità* dialettica francoamericana, in una complementarità tra il discorso e la pratica, tra il vitalismo e la sua genealogia, tra le parole europee e le cose americane. È uno schema che non è certo stato inventato dal discorso giornalistico: prima dell'affacciarsi della teoria francese, ci sono voluti due secoli di racconti culturali incrociati – e potremmo spingerci anche più indietro, sino a risalire alle testimonianze dei primi evangelizzatori – per declinare, e dunque per produrre, un rapporto a incastro dialettico tra il Vecchio e il Nuovo Mondo, ovvero l'immagine corrente di una America che sarebbe in certo qual modo il referente del concetto francese, o il pensiero europeo *sempre-già-realizzato*.²¹

Vi contribuì lo stesso Tocqueville, sottolineando per esempio il cartesianesimo «spontaneo» degli americani: «L'America è [...] uno dei paesi del mondo ove si studiano meno e si seguono di più gli insegnamenti di Descartes», giacché gli americani non hanno «avuto bisogno di apprendere [...] dai libri» le massime del *Discorso sul*

metodo, le hanno trovate «dentro di sé».²² Analogamente, un secolo più tardi l'esiliato André Breton riterrà che le sue osservazioni sul surrealismo delle grandi città «sono ancora più valide per New York che per Parigi».²³ E anche Sartre descriverà l'America come il compimento della dialettica vedendo, per le vie di New York e come una rivelazione, lo Spirito hegeliano riconciliato con la materia, «quella presenza concreta, quotidiana, di una Ragione in carne e ossa, di una Ragione che si vede».²⁴ Con grande precisione, Philippe Sollers segnala che per Paul Morand, come del resto per tutti gli scrittori francesi al cospetto del gigantismo americano, scrivere sugli Stati Uniti equivale a «[entrare] in una modalità di superproduzione», a ritrovarsi *nella scrittura* «ma a misura del dilagante audiovisivo».²⁵ La lista è ancora lunga e si estende sino agli autori stessi del corpus teorico, i quali raccolgono talvolta la fiaccola di una scrittura a (dis)misura del paese, come Baudrillard con *America* o Lyotard nel suo romanzo *Il muro del Pacifico*, e talora vengono letti come sismografi della tettonica americana o come tranquillanti della grande angoscia statunitense. Il tutto come se, parlando di «simulacro» o di «disseminazione», dessero voce a un mistero dell'America contemporanea sfuggito ai suoi osservatori ordinari, come se cioè l'America e la teoria francese *si rassomigliassero*. È per esempio il caso di Foucault, quando scopre i «nuovi modi di vita» e di «costruzione di sé» di cui il suo lavoro esplora gli antecedenti antichi,²⁶ oppure di Kristeva la quale, nel tenere i suoi corsi di teoria a studenti e giovani artisti, ha l'impressione «di parlare a persone [...] [per le quali] le cose dette corrispondevano a un vissuto, a un'esperienza, pittorica, gestuale o sessuale»;²⁷ ed è infine il caso ovviamente di Baudrillard, che ritrova in continuazione i paradossi di cui parla *già* formulati nell'esistenza stessa di Disneyland, di una autostrada del Nevada o del film *Apocalypse Now*, dato che l'America futuristica è l'originale di cui la passatistica Europa non è oramai altro che la copia. Schizofrenia americana contro paranoia europea, vitalismo contro idealismo, discorso contro intensità: questi binomi ricalcano certo la visione logora, trita e ritrita, secondo la quale l'America provvederebbe allo spettacolo mentre l'Europa al pensiero, tuttavia contraddistinguono

la specificità dell'oggetto della teoria francese dato che, come i lettori americani sottolineano costantemente, la sua alterità radicale rispetto al loro modo di pensare si coniuga *allo stesso tempo* con una forma di radicalismo, l'unica in grado di cogliere e di esprimere la follia dell'America.

La teoria è complementare perché è differente, è illuminante perché è radicalmente altro o, più banalmente, è tanto più preziosa proprio in quanto introvabile in loco. Niente dimostra meglio il ruolo avuto dalla vecchia discontinuità francoamericana nei successi della French Theory dell'esempio *a contrario* dei recenti flop oltreoceano di alcune esperienze di pensiero francesi più vicine alla tradizione politico-filosofica americana, risultate ridondanti e dunque invisibili, familiari e dunque inutili. Nel 1994 il professore di letteratura Thomas Pavel e il suo collega di scienze politiche Mark Lilla, legati alla Fondazione Saint-Simon e agli aroniani francesi, lanciano il progetto New French Thought (Nft, per Nuovo pensiero francese), le cui motivazioni ideologiche sono chiare: contro il monopolio dei «nietzschiani» e degli «heideggeriani» francesi, imporre all'attenzione degli Stati Uniti i «pensatori della democrazia» tocquevilliani e neokantiani, da Pierre Manent a Gilles Lipovetsky, Alain Renaut e Blandine Kriegel, ma anche Jacques Bouveresse e Marcel Gauchet. In pochi mesi, la collana «New French Thought» delle edizioni Princeton – inaugurata da un convegno eponimo e sovvenzionata dai servizi culturali dell'ambasciata (risolta a sua volta a trovare dei successori a Foucault e a Derrida) – pubblica in inglese i principali saggi del liberalismo francese degli anni ottanta. Ma «Nft», che nei sogni dei suoi promotori doveva diventare il nuovo acronimo alla moda e detronizzare nelle università i *maîtres* del «68 pensiero», si rivela ben presto un fallimento, con vendite mediocri, rari articoli sulla stampa, ricezione universitaria diffidente. «Che differenza di tono, di ambizione e di rivendicazioni!»²⁸ commenta Edward Said, mentre l'editorialista di sinistra Richard Wolin, certo non sospettabile di indulgenza nei confronti della teoria francese, osserva che all'«avanguardia francese» antidemocratica tenta ora di subentrare «una nuova generazione di pensatori neoliberali, politicamente rispettabili ma intellettualmente ordinari».²⁹ Senza

entrare nel dibattito ideologico, vediamo qui chiaramente all'opera l'argomento culturalistico: gli intellettuali americani hanno più bisogno di un pensiero *critico* che rimanga loro estraneo (venuto dalla Germania) o di un pensiero *intensivo* che non possedevano (arrivato dalla Francia), piuttosto che di un pensiero giuridico che da un secolo a questa parte le figure tutelari della cultura liberale americana, da William James a John Rawls, riescono ad affinare meglio di chiunque altro. Lo stesso punto di vista vale anche per Gayatri Spivak e Michael Ryan, che commentando l'emergere in Francia dei nuovi filosofi – da loro curiosamente associati a un «anarchismo» ereditato dalla teoria francese – già ne rilevavano il tenore ridondante delle posizioni relativamente al «tratto libertario» di una «rivolta continua senza rivoluzione».³⁰ La *differenza* non è dunque soltanto un tema politico: negli Stati Uniti, in materia di teoria, è un visto di ingresso.

L'aver *fatto la differenza* della teoria francese è dovuto non soltanto al suo radicalismo estetico e politico, ma anche alla sua ineluttabile francesità, nella cui versione americana, con buona pace dei cacciatori di cliché, i valori di seduzione e di ironia occupano sempre un posto centrale. La teoria deriva infatti anche da una ironia seduttiva. L'avverbio di quantità in *it's so French* – ritornello del francofilo americano e grado zero dell'espressione culturalista, espressa in questo modo solo per designare i francesi (*It's so German* oppure *so Italian* sono molto più rari) – sta a indicare un eccesso come per difetto, una esagerazione insidiosa, come se l'eccesso di francesità dipendesse da una certa gentilezza dell'arroganza, una maniera cortese di usare l'eloquio o una scrittura sofisticata per meglio attirare su sentieri infidi e indurre in errore i suoi interlocutori, nel senso originario del *seducere* latino. In certo qual modo si tratta di un equilibrio instabile, miracoloso agli occhi di un americano, tra il classicismo della forma (in Foucault, per esempio) e l'estremismo dell'argomentazione, o tra la semplicità e disponibilità dell'uomo (spesso elogiate nel caso di Derrida) e la difficoltà dell'autore, equilibrio che produce quella miscela di *seduzione francese* cui gli autori in questione devono una buona parte della loro fortuna americana. Anche la femminista Jane Gallop, peraltro

giustamente diffidente nei confronti di ogni seduzione, riconosce che c'è qui «un'intersezione particolare di Seduzione e di Teoria»: «Da qualche anno a questa parte un buon numero di noi si è lasciato conquistare da qualcosa di affascinante e al tempo stesso di pericoloso, da qualcosa che, in mancanza di un nome adeguato, io chiamerei teoria francese».³¹ E persino i forti accenti di Derrida o di Baudrillard, quando si rivolgono in inglese al loro uditorio, contribuiscono ad alimentare questa seduzione, dato che in una conferenza pubblica, come osservava Erving Goffman, «quello che è rumore nella prospettiva del testo» può diventare «la musica dell'interazione».³² Insomma, certi archetipi culturali relativi alla *seduzione* o all'*eloquio* francesi precedono, inglobano e anche in buona parte plasmano l'oggetto *theory*. Questo è anche dovuto al fatto che, da trent'anni e sulla scia di quel corpus ristretto a una dozzina di autori, l'università americana si è interessata a tutto ciò che poteva associare da vicino o da lontano alla teoria francese e alla sua fascinosa ironia, al punto da considerare suoi derivati anche il cinema della Nouvelle Vague o il Nouveau Roman, quest'ultimo spesso studiato nei campus come se Robbe-Grillet spiegasse Derrida o George Perec portasse avanti il lavoro di Deleuze; una Francia d'avanguardia rivisitata alla luce della sua polifonica, indolentemente critica, oscura, seduttiva, astuta «teoria» che, in tal senso, non può che diventare norma culturale.

Da Foucault a Barthes: il campionario dei paradossi

Per un'ultima volta dobbiamo spezzare la bella unità del corpus teorico allo scopo di tracciare, per ognuno dei grandi autori, un bilancio dell'*effetto* americano e per definire la peculiare norma che ciascuno di loro è venuto a incarnare. Ma certo qualche riga non basta per confezionare un ritratto completo del Foucault americano, del Derrida americano o del Lyotard americano né, purtroppo, per fare posto a tutti gli autori francesi che negli Stati Uniti sono stati assimilati al movimento teorico, da René Girard, che vive negli Stati Uniti da quarant'anni, a Michel Serres, diventato suo collega a

Stanford, da Jacques Rancière ad Alain Badiou, o ancora da Paul Virilio a Jean-Pierre Dupuy, anch'egli docente in California. Dobbiamo più sommariamente concentrarci sui sette autori le cui opere costituiscono l'armatura della French Theory, alla quale forniscono sia i grandi assi concettuali che lo *stile* teorico, e fornire per ciascuno non tanto una sintesi esaustiva quanto un bilancio delle *contraddizioni*, a tratti già emerse, relative alla loro importazione e alla loro reinvenzione americana, ricordando le tensioni che via via sono emerse tra la logica d'insieme di un'opera (che include il proprio contesto francese di origine) e gli usi o le esigenze americane; ricordando altresì che la soluzione di quelle tensioni – sempre precaria, che si voglia chiamarla distorsione oppure deterritorializzazione – è precisamente ciò che ha consentito di perpetuare e di istituzionalizzare ciascuno di questi *alias* americani.

L'ipotesi che qui proponiamo si basa sul fatto che la trasposizione americana di ciascuno di questi autori ha dato luogo a un paradosso pragmatico, o a un «doppio vincolo» (*double bind*), nell'accezione che era stata data a questo termine da Gregory Bateson e dai suoi colleghi nel loro rapporto del 1956 «verso una teoria della schizofrenia»; si tratta cioè della contraddizione tra due aspetti di un enunciato, più di frequente tra il suo registro e il suo contenuto di senso (come nell'ordine: «sii spontaneo!»), tale da renderlo praticamente «indecidibile» e da impedire «al ricettore [...] di uscir fuori dallo schema stabilito [dall'enunciato]». ³³ Quando un messaggio «afferma qualcosa» e nello stesso tempo «afferma qualcosa sulla propria affermazione» in modo da fare sì che le due cose si escludano, emerge un paradosso pragmatico la cui soluzione a sua volta non potrà che essere pragmatica: o con il non tenere conto di uno degli aspetti in questione, oppure invertire il livello del messaggio (in maniera tale, per esempio, che «il commento diventa il testo e viceversa» ³⁴ come propone Yves Winkin), o ancora forzare la riabilitazione della «metacomunicazione» che sarebbe stata interrotta da questo blocco; il che forse spiega l'inflazione di commenti e di metadiscorsi di cui gli autori francesi sono oggetto negli Stati Uniti. La contraddizione, nella fattispecie, è ovviamente implicita e dipende dal fatto che la logica stessa del testo teorico

francese ne elimina certi usi e ne scarta preliminarmente alcune interpretazioni le quali, molto spesso, saranno tuttavia necessarie ai loro interpreti americani affinché possano *mettere in opera* quel testo. Siamo insomma di fronte alla ben nota dialettica del tradimento e della riappropriazione. Per farla breve, il testo di Foucault afferma che c'è «cura di sé» e quello di Baudrillard che c'è «simulazione», ma il registro di questi testi, così come la loro logica di insieme, impediscono tuttavia di ricavarne un regime di vita o una scuola simulazionista; a meno che, appunto, non si vada in una direzione opposta a quella della lettera dei testi. Possiamo allora individuare la parte di «invenzione» americana in quell'atteggiamento che consiste nel *far dire agli autori francesi ciò che se ne comprende*, o per lo meno ciò che si ha bisogno di ricavarne. In altri termini, se a forza di tentativi e di impasse sono stati forgiati un Derrida, un Deleuze o un Lyotard interamente *inediti* in Francia, lo scopo era quello di riconciliare il testo con il mondo, di ridurre l'inevitabile divario tra la logica autarchica di un'opera e l'imperativo della sua utilità.

L'opera di Foucault rappresenta un caso a parte. Anche se paragonato a quell'icona vivente in cui è stato trasformato Derrida, il suo impatto a lungo termine negli Stati Uniti è senza eguali, sia per il numero di vendite dei suoi testi in traduzione (più di 300mila copie per *La volontà di sapere*, più di 200mila per *la Storia della follia*, più di 150mila per *Le parole e le cose*), sia per la varietà delle discipline che ne hanno subito una trasformazione o che ha contribuito a far nascere, oltre che per la varietà del suo pubblico; a tale proposito, nella corposa bibliografia dei suoi *readers* e altre raccolte si ritrova un Foucault per operatori sociali,³⁵ un Foucault a fumetti per principianti³⁶ e persino un Foucault per ricordare che il Sudafrica di Nelson Mandela non si è ancora «liberato» dall'apartheid.³⁷ Da John Rajchman, che vede in lui lo *scettico* moderno e fa l'elogio della sua «etica della libertà»,³⁸ al classico studio di Dreyfus e Rabinow,³⁹ la qualità di alcune delle sue letture americane vanta pochi equivalenti in Francia. Eppure, se non un abisso, quanto meno un fossato separa il Foucault francese da quello americano, che da Vincent Descombes venivano persino dichiarati «incompatibili» in un articolo che fece

epoca, in cui contrapponeva un Foucault – quello francese – anarchico e provocatore che legge i surrealisti a un Foucault – quello americano – pensatore delle pratiche e moralista politico che tenta di «ridefinire l'*autonomia* in termini puramente umani».⁴⁰ Si tratta soprattutto di una differenza di statuto: negli Stati Uniti Foucault è l'*intellettuale-oracolo*, la sua è la prosa che smaschera il biopotere, che arma le nuove lotte o che annuncia la svolta *queer*; sul piano etico, inoltre, è il Foucault dal «riso filosofico» che rinvigorisce e che è l'unica garanzia di una distanza dai propri discorsi. Il punto è che, al cuore della sua lettura americana, la coppia esplosiva del «sapere-potere», che lì occupa un posto più centrale rispetto all'itinerario foucaultiano, è diventata la chiave della sua opera, ma anche di una intera intuizione del mondo. Dal binomio *power-knowledge*, diventato negli Stati Uniti una vera e propria chiamata alle armi, provengono l'esigenza che la torre d'avorio universitaria abbia anche dei doveri performativi, la prova che universalismo e razionalismo possono essere discorsi di conquista e l'idea che solo l'esclusione (del folle, del delinquente) può istituire la norma (la ragione, la giustizia). Si tratta di una triplice lettura di Foucault, che offre ai suoi fruitori americani una vera e propria *teoria del complotto*, da cui gli sforzi per indicare colpevoli e vittime. Nei testi dei *cultural studies* o dei *minority studies* americani ispirati da Foucault, c'è sempre bisogno di «smascherare» o di «delegittimare» una forma di potere che «occulta» o «emargina» questa o quella minoranza oppressa, in direzione opposta rispetto al procedimento genealogico di Foucault.

Questi era interessato a un'analisi del potere, non a una sua assiologia. Considerarlo poi il più fervente avvocato dei senza voce, significa dimenticare i due limiti di una «politica» foucaultiana: la difficoltà tattica di fissare un *soggetto* coerente, sia della storia che della lotta politica, dal momento che il potere stesso «si esercita a partire da innumerevoli punti» e che la «resistenza [...] non è mai in posizione di esterioresità rispetto al potere»;⁴¹ l'altro limite, all'inverso, è il rimprovero che gli viene rivolto di sottrarre la voce ai senza voce, di far parlare i silenzi del manicomio o del carcere, di farli uscire in forme di fuoco dalla penna di un autore il quale poi chiedeva anche che gli venisse risparmiata una «morale da stato civile», quella

morale che esige che un pensatore sappia «restare lo stesso».⁴² Il divario si allarga ulteriormente con le tematiche degli ultimi anni, intorno all'«etica di sé» e del «dire il vero». Il suo successo, che incomincia a prendere quota nel 1977, raggiunge un livello tale che numerosi seguaci vorrebbero poter ricavare dai suoi testi un «metodo» di costruzione di sé, come gli viene chiesto al termine del ciclo di conferenze del 1980 alla New York University («ma io soprattutto non voglio dirvi come vivere!» avrebbe risposto).⁴³ Per il gay o per lo stoico, per il pensatore o per il militante il punto è ricavare da Foucault i precetti di un *savoir-vivre*. In una intervista del 1982 alla rivista *Salmagundi* è persino costretto a ripetere ossessivamente: «non desidero far uso di una posizione di autorità», poi «sono cauto nell'imporre le mie concezioni» o ancora «per quanto riguarda prescrivere un orientamento [...], preferisco non dare regole in materia».⁴⁴ Alcuni critici riterranno anche di poter estendere una simile restrizione a un piano patriottico, dato che il lessico foucaultiano rimanderebbe in questa occasione a un'«etica americana» in quanto «autostilizzazione degli Stati Uniti», una miscela di «resistenza alla norma» e di un'«estetica della libertà»,⁴⁵ una sorta di ode parafoucaultiana all'America pionieristica e repressiva e ai suoi indiscussi miti, che con molta probabilità non avrebbe incontrato il favore dell'attivista Foucault.

Per quanto concerne la decostruzione, abbiamo già fatto riferimento al paradosso pragmatico derridiano, che consiste nel *costruire* un approccio decostruzionista di qualsivoglia testo, come metodo di lettura e corpo di regole trasmissibile; il che significa una contraddizione non tanto tra un metodo e una dimensione di immediatezza, quanto tra l'*autonomia* del testo e la *volontà* di lettura. In realtà, non si *sceglie* mai di decostruire l'essenza o l'origine, come ripete a suo modo Derrida: «Nella decostruzione dell'archia non si procede a un'elezione».⁴⁶ Il doppio divieto rimanda dunque qui al progetto di «mettere in opera» la critica di ogni messa in opera, poiché ciò che con la decostruzione viene preso di mira è anche da essa richiesto quale condizione di possibilità. Come suggeriva Paul de Man, decostruire l'«illusione della referenza», ossia la possibilità che un testo rimandi a una *realtà* non testuale, è

possibile soltanto in modo referenziale, addirittura a un grado secondo; oltretutto, come ricordava Derrida, se è la metafisica a rendere possibile il pensiero critico, una critica della metafisica non può che esserne complice. La decostruzione in quanto progetto non cessa dunque di sottrarsi, facendo luccicare da lontano, come un oggetto di desiderio per i suoi fruitori americani, l'orizzonte di un'uscita dalla metafisica, di un superamento della nostalgia, quando poi proprio le categorie di *interiore* e di *esteriore* sono appunto concetti metafisici. L'evoluzione degli scritti di Derrida – che si spostano da una teorizzazione più o meno sistematica della decostruzione a una sua messa in pratica testuale e intertestuale mediante un linguaggio sperimentale e ragionamenti più ellittici – non ha potuto che rafforzare questo divario e rendere il suo successivo lavoro ancora meno *letteralmente* operativo negli Stati Uniti. Anche perché da parte di Derrida non è venuto meno lo slancio di, se così si può dire, gettare olio sul fuoco, ridicolizzando la «didattica» di una certa decostruzione, riconfezionata in «teoria pratica, facile, comoda e persino vendibile», anziché restare «indissociabile da una legge di espropriazione [...] che resiste a ogni movimento di appropriazione soggettiva del tipo: IO decostruisco».⁴⁷ Si tratta ovviamente di una contraddizione che, affinché ne possano emergere le istanze del pensiero metafisico, va a collocarsi al cuore dell'opera derridiana, che ne esplora le minime inflessioni. Ma è la sua sistematizzazione pedagogica ad allontanarla da Derrida, riducendone l'elasticità di procedimento, la duttilità e la minuziosità, a vantaggio di una controlettura di rimando, spesso grossolanamente dialettica, secondo la quale il testo decostruito sarebbe visto come il rovesciamento, la faccia nascosta del testo manifesto, quando invece in Derrida spesso non c'era altro che un leggero divario, uno spostamento minimo. Anche in questo caso, il punto è che un forte contrasto è molto più utilizzabile.

Il più tardivo impatto di Deleuze, e soprattutto dei quattro libri firmati insieme con Félix Guattari, è stato preceduto da due decenni di equivoci. I suoi primi libri a essere tradotti furono *Marcel Proust e i segni* e la *Presentazione di Sacher Masoch*, il che, presso un pubblico di lettori ancora molto ristretto, lo fece passare per un critico

letterario atipico e per un sessuologo alternativo. In seguito, le già menzionate scorciatoie di qualche marxista americano (tra cui Fredric Jameson) lo fanno assomigliare a un esteta della postmodernità mentre la rivista di sinistra *Telos* vede nell'*Anti-Edipo* e nella schizoanalisi «una estensione di Reich e, in misura minore, di Marcuse».⁴⁸ Per i motivi del desiderio-macchina e del soggetto nomade, il celebre incipit dell'*Anti-Edipo* verrà comunque citato nel corso degli anni ottanta, per lo più a sostegno di una critica del soggetto, coloniale o eterosessuale. Ma a parte le effimere sperimentazioni della rivista *Semiotext(e)* e l'uso più personale, in termini pratici, che ne hanno fatto alcuni (da Kathy Acker a dj Spooky), gli obiettivi filosofici del pensiero intensivo e della sua modalità affermativa verranno visti negli Stati Uniti solo molto più tardi, a partire dalla metà degli anni novanta; saranno allora immediatamente reintegrati nel discorso dell'istituzione universitaria, che sembra oramai avere messo gli occhi su Deleuze e Guattari, a scapito degli usi che se ne fanno fuori dei campus. Ma ciò senza mai tracciare l'orizzonte propriamente politico del progetto di Deleuze e Guattari, nel quale *Mille piani* si inserisce come un vero e proprio trattato di guerra e dove le micropolitiche diventano una nuova dimensione della comunità. Il paradosso pragmatico deriva da una lettura basata esclusivamente sul *commento*, da un necessario dipanamento della matassa discorsiva di un pensiero che, però, mirava a ben più, ossia alla *creazione di concetti*. Il commento proposto dai grandi esegeti americani di Deleuze, da Charles Stivale a Brian Massumi, risulta sovente mimetico; mette in scena direttamente nel testo il sopraggiungere dell'«evento», si rifà ai vari concetti di Deleuze attraverso la magia dell'incantamento, per non dire di quando invita, retoricamente, a «divenire deleuziani» o a «fondersi con l'opera [di Deleuze]» per trasportarne uno o più concetti «lungo le loro linee di fuga».⁴⁹ Una letteralità contraria al progetto – e anche all'etica – di Deleuze e Guattari, i quali chiamavano l'insieme di questi «procedimenti mimetici» con il termine di «tecnonarcisismo».⁵⁰ Come sostiene il filosofo Élie During, i commentatori americani si fanno «del deleuzismo un'idea troppo dottrinarica», da cui risulta «un'idea ben poco deleuziana della

filosofia», quando invece si potrebbe essere «davvero fedeli al Maestro soltanto tradendolo, [...] applicando a Deleuze gli stessi suoi metodi di lavoro»,⁵¹ per esempio mettendo in movimento le sue contraddizioni piuttosto che mimando devotamente un pensiero canonico.

Le letture americane di Jean-François Lyotard hanno troppo spesso limitato la sua opera alla questione postmoderna, motivo per cui egli rappresenta il singolare esempio di uno spostamento di registro, di una sorta di fraintendimento *tonale* favorito, nel suo caso, dalle libertà che si è preso con la scrittura argomentativa ordinaria. Ciò che Lyotard filosoficamente constata, ciò di cui propone una genealogia teorica, ciò che il suo stesso stile tenta talvolta di imitare per sottolineare meglio il tema – la fine delle grandi narrazioni, l'alternativa della paralogia, le intensità pulsionali del capitale – è stato assai spesso letto negli Stati Uniti secondo l'unico registro della prescrizione, ovvero come epifania postmoderna, come elogio delle piccole narrazioni, come ingiunzione libidinale o invito a fare implodere le ultime totalità. La ricchezza del percorso lyotardiano dipende invece proprio dall'aver mantenuto una certa distanza tra la rifrazione del presente e il giudizio programmatico, tra asserzioni e prescrizioni a cui si lascia andare nei testi più brevi, come quando in *Rudimenti pagani* si rallegra per una «decadenza della verità» che non è però la regola. Questa lettura prescrittiva americana può anche virare in senso opposto. Lyotard è stato letto come il grande rivelatore di una svolta storica, di un evento della postmodernità; questa però è sempre stata per lui una componente interna, una tappa ricorrente della modernità, non sono mai state due *fasi* separate. Analogamente, la sua critica politica del concetto di rappresentazione giustificherà il ricorso a Lyotard da parte delle femministe e delle minoranze etniche, in nome di un messianismo postmoderno degli esclusi e dei subalterni che la logica della sua opera non implica veramente; e comunque a spese del Lyotard teorico dell'estetica, quello di *Discorso, figura* e dell'«analitica del sublime», rimasto quasi sconosciuto oltreoceano.

Nel caso di Baudrillard il paradosso dipende in primo luogo dal susseguirsi di molteplici *-ismi* che gli sono stati imputati negli Stati

Uniti, sempre con esempi inappropriati. Anzitutto il marxismo: le sue prime opere, da *Il sistema degli oggetti* a *Lo scambio simbolico e la morte* e soprattutto *Lo specchio della produzione*, gli valgono una collocazione nella discendenza di Adorno e di Lefebvre. La sua semiologia politica viene letta come critica dei segni commerciali, continuazione semiotica o decostruzione simbolica di Marx, a seconda delle letture. Nel contempo le sue estrapolazioni teoriche vengono lette secondo una prospettiva realista; dove tratta dell'esaurimento di alcuni paradigmi si va a leggere la fine reale di alcuni referenti, come nel caso in cui la sua critica del determinismo marxista e successivamente dei miraggi della semiologia annuncerebbe, secondo alcuni dei suoi lettori, «la [fine] del sociale e quindi della realtà in quanto essenze».⁵² Il resto, come abbiamo visto, si svilupperà sulla medesima falsariga: la teoria della simulazione ispira agli artisti una corrente «simulazionista», le osservazioni sull'iperreale persuadono giornalisti o cineasti del fatto che egli sia «iperrealista» e ci è mancato poco che le considerazioni sul deserto e i casinò non partorissero una corrente chiamata *casismo*. Il pensiero paradossale, che nel suo caso è tanto scrittura quanto teoria e che gioca spesso a disorientare i suoi emuli, per gli esperti anglosassoni di Baudrillard costituisce l'oggetto di una vera e propria fissazione esegetica. Da Mark Poster a Douglas Kenner, la sua opera ha ispirato infatti una ventina di monografie universitarie, costruite per temi e minuziosamente argomentate, a fronte di nessuna, a tutt'oggi, in Francia, dove Baudrillard non ha mai goduto di ottima stampa. L'America invece ha continuato a leggerlo, più con passione che con ironia, proferendo le formule di *Il delitto perfetto* o *La trasparenza del male* come altrettanti mantra postmoderni, ma denigrando *America*, che sarà anche bruciato in un campus chiedendo, dopo l'11 settembre 2001, di vietare il visto di soggiorno all'autore di *Lo spirito del terrorismo*, il quale aveva osato affermare che le Torri gemelle si erano «suicidate». Il punto è che i suoi lettori non sono riusciti a seguirlo lungo la via troppo evasiva di una «teoria [che] diventa [...] il suo stesso oggetto», che «deve farsi simulazione, se parla di simulazione, [...] deve farsi seduttrice»,⁵³ salvo parlare, in maniera più tautologica, di una teoria «baudrillardiana» ovunque appaia il suo

nome.

Infine, al di là dei casi di Jacques Lacan e di Julia Kristeva – la cui ricezione non è meno paradossale, dato che vengono adulati dagli studiosi di letteratura mentre la corporazione psicoanalitica americana riserva loro una feroce ostilità – restano da vedere le vicende americane di Roland Barthes. «Sono convinta che, tra tutti i notabili intellettuali apparsi in Francia dopo la Seconda guerra mondiale, Roland Barthes sia quello la cui opera è con maggiore probabilità destinata a durare»,⁵⁴ così incominciava un testo della scrittrice Susan Sontag in omaggio a Barthes, con il quale era legata da amicizia e contribuendo a far conoscere il suo lavoro negli Stati Uniti.⁵⁵ Il primo Barthes, lo strutturalista del *Grado zero della scrittura*, aveva ricevuto dal mondo anglosassone un'accoglienza eccessivamente politica, sia che si trattasse di condannare la sua «linguistica riciclata [da] marxista rive-gauche (*sic*)» messa al servizio delle sue «smorfie antiborghesi», sia che si trattasse invece di celebrare una forma di «critica liberatoria [che] stana l'ideologia nel momento stesso in cui viene prodotta».⁵⁶ Dopo la politicizzazione del semiologo è la volta della sessualizzazione del libero pensatore: l'ultimo Barthes, autore di numerose opere (da *Incidenti alla Camera chiara*), ha conosciuto una seconda vita universitaria negli Stati Uniti a partire dalla metà degli anni ottanta, intorno alle questioni dell'autobiografia, della critica come confessione e di uno *stile* letterario omosessuale; tutte tematiche che andavano in senso contrario rispetto alla discrezione di Barthes, alla sua allergia alla *doxa*, al suo approccio indiretto e sempre perifrastico alle questioni sessuali. Persino *Il piacere del testo*, che oltreoceano è uno dei grandi successi di vendite nelle librerie universitarie negli anni settanta, è stato letto come profezia postmoderna, come allegoria di una «testualizzazione» del mondo e in senso opposto al *piacere* in questione. Anche l'idea ricorrente secondo cui impersonerebbe il modello contemporaneo dello «scrittore completo» trascura alquanto le tensioni, le svolte e le fratture tra le molteplici sfaccettature del suo itinerario. Il fatto è che imporre il nome di un autore all'interno di una lista già sovrabbondante obbliga anche ad assegnargli una etichetta, a ridurlo da autore molteplice a

personaggio singolo, insomma un grado zero del paradosso pragmatico.

Siamo dunque di fronte per lo più a una contraddizione tra la logica dell'uso e quella di testi labili, difficilmente collocabili, refrattari a un uso prescrittivo. Una prima esitazione emerge nel caso di autori che vengono assoldati imponendo un registro prescrittivo, sia esso politico, etico o allegramente testualistico, a testi il cui registro, appunto, si ostina a sottrarsi. Ma la contraddizione in questione non è soltanto pragmatica, ulteriore, imputabile a tutti i cattivi lettori americani, ed è riconducibile anche a una tensione inerente al programma teorico, una tensione che, grazie ai fruitori americani e alla loro urgenza di mettere i testi al lavoro, di metterli in pratica e in circolazione, ha potuto dispiegarsi in tutta la sua portata. Questa tensione – della quale le opere cui qui si fa riferimento si nutrono e che lì viene esplicitamente problematizzata – dipende dalla costitutiva *impossibilità* del testo teorico di contrapporre alla ragione qualcosa di altro che non sia la ragione, dalla impossibilità di criticare la metafisica senza le risorse della metafisica, di decostruire la continuità storica senza ricomporre dalle sue rovine un'altra forma di continuità storica. Ma forse l'impossibile non è di casa in America e lì occorre perciò superare la tensione in questione, dirigersi verso l'azione o per lo meno verso l'ingiunzione all'azione (tratto tipico del mondo accademico), estetizzarla per meglio ritrovarne i tratti in tutti i «testi» della cultura contemporanea oppure drammatizzarla solennemente affinché produca l'impressione di una svolta storica, di un futuro imminente. Queste sono forse le modalità della gestione americana di quell'*impossibile* teorico.

NOTE

¹ Per riprendere il titolo di un saggio polemico di Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*, The Viking Press, New York 1985, trad. di L. Diena, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Longanesi, Milano 1985.

² Herman Rapaport, *The Theory Mess*, Columbia University Press, New York 2001.

³ Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 251.

⁴ Camille Paglia, «Junk Bonds and Corporate Raiders. Academe in the Hour of the Wolf», cit.

⁵ Ivi, pp. 216-219.

⁶ Ivi, pp. 175, 187, 197, 216 e 224.

⁷ Ivi, pp. 180, 211, 215 e 213.

⁸ Ivi, p. 215.

⁹ M.G. Lord, «This Pinup Drives Eggheads Wild», in *New York Newsday*, 6 ottobre 1991.

¹⁰ James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster, New York 1992, trad. di E. Campominosi, *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1993.

¹¹ Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, University of California Press, Berkeley 1992 e *The Burden of Responsibility. Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, University of Chicago Press, Chicago 1998.

¹² Robert Hughes, «The Patron Saint of Neo-Pop», in *New York Review of Books*, 1° giugno 1989.

¹³ Espressione riportata da Sylvère Lotringer.

¹⁴ Bill Readings, *Introducing Lyotard. Art and Politics*, Routledge, New York 1991, pp. XI-XII.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte*, cit., p. 227.

¹⁶ Cit. in Bertram Gordon, «The Decline of a Cultural Icon. France in American Perspective», in *French Historical Studies*, autunno 1999, vol. XXII, n. 4, p. 627.

¹⁷ Jacques Derrida, «Deconstructions. The Im-possible», in Sande Cohen e Sylvère Lotringer (eds.), *French Theory in America*, cit., pp. 16-17.

¹⁸ Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*, cit.

¹⁹ Rhonda Lieberman, «Jacques le Narcissiste», in *Art Forum*, ottobre 2002.

²⁰ Programma del seminario «After Theory» (2002-2003) al Graduate Center della City University di New York.

²¹ Il saggio di Jean-Philippe Mathy, *Extrême-Occident. French Intellectuals and America*, University of Chicago Press, Chicago 1993, costituisce una ricca disamina di questa vecchia «retorica dell'America».

²² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, trad. a c. di N. Matteucci, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 2010, II vol., pp. 491-493.

²³ André Breton, *Entretiens (1913-1952)*, Gallimard, Paris 1969, trad. a cura di M.-J. Hoyet, *Entretiens. 1913-1952*, Lucarini, Roma 1989, p. 195.

²⁴ Jean-Paul Sartre, «Individualisme et conformisme aux États-Unis», in *Situations III*, cit., p. 82.

²⁵ Philippe Sollers, «Un Français à New York», prefazione a Paul Morand, *New York*, Garnier-Flammarion, Paris 1988, p. 10.

²⁶ Cfr. «Le triomphe social du plaisir sexuel. Une conversation avec Michel Foucault», in Michel Foucault, *Dits et écrits*, cit., vol. IV, pp. 308-314.

²⁷ Julia Kristeva, Marcelin Pleyne, Philippe Sollers, «Pourquoi les États-Unis?», in *Tel Quel*, cit., p. 5.

²⁸ Edward Said, «The Franco-American Dialogue», cit., p. 156.

²⁹ Richard Wolin, «French Political Philosophy», in *Dissent*, estate 1996, p. 123.

³⁰ Gayatri Chakravorty Spivak e Michael Ryan, «Anarchism

Revisited. A New Philosophy», in *Diacritics*, estate 1978, pp. 69-70.

³¹ Jane Gallop, «French Theory and the Seduction of Feminism», in Alice Jardine e Paul Smith (eds.), *Men in Feminism*, Methuen, New York 1987, p. 111.

³² Erving Goffman, *Forms of Talk*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1981, trad. di F. Orletti, *Forme del parlare*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 249.

³³ Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson (eds.), *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, Norton & Company, New York 1962, trad. di M. Ferretti, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio, Roma 1997, pp. 201-203.

³⁴ Yves Winkin (éd.), *La Nouvelle Communication*, Seuil, Paris 1981, p. 42.

³⁵ Laura Epstein (ed.), *Reading Foucault for Social Work*, Columbia University Press, New York 1999.

³⁶ Lydia Filligham (ed.), *Foucault for Beginners*, Writers & Readers, New York 1993.

³⁷ Doug McEachern, «Foucault, Governmentality, Apartheid and the “New” South Africa», in Pal Ahluwalia e Paul Nursey-Bray (eds.), *Post-Colonialism. Culture and Identity in Africa*, Nova Science, Commack 1997.

³⁸ John Rajchman, *Michel Foucault. The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, trad. di E. Moriconi, *Michel Foucault. La libertà della filosofia*, Armando, Roma 1987.

³⁹ Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago 1982, trad. di D. Benati, M. Bertani, I. Levrini, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze 1989.

⁴⁰ Vincent Descombes, «Je m'en Foucault», in *London Review of Books*, 5 marzo 1987.

⁴¹ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 83-85.

⁴² Id., *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, trad. di G. Bogliolo, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, p. 25.

⁴³ Frase riportata da Edmund White.

⁴⁴ Michel Foucault, «Choix sexuel, acte sexuel» (intervista, ora in *Dits et écrits*, cit., vol IV, pp. 334-335), trad. di R. Pedio, «Scelta sessuale, atto sessuale», in Robert e Peggy Boyers (a c. di), *Omosessualità*, Feltrinelli, Milano 1984 pp. 25, 38-39.

⁴⁵ Lee Quinby, *Freedom, Foucault, and the Subject of America*, Northeastern University Press, Boston 1991.

⁴⁶ Jacques Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 70.

⁴⁷ Id., «Deconstructions. The Im-possible», cit., p. 20.

⁴⁸ Robert D'Amico, «Introduction to the Foucault-Deleuze Discussion», in *Telos*, inverno 1973, n. 16, p. 102.

⁴⁹ Brian Massumi, «Becoming Deleuzian», in Constantin Boundas (ed.), *The Deleuze Reader*, Columbia University Press, New York 1993, p. 401.

⁵⁰ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani*, cit., p. 58.

⁵¹ Élie During, «Deleuze, et après?», in *Critique*, aprile 1999, n. 623, pp. 292 e 301.

⁵² Chris McAuliffe, «Jean Baudrillard», in Kevin Murray (ed.), *The Judgment of Paris. Recent French Theory in a Local Context*, Allen & Unwin, North Sydney 1992, pp. 98-101.

⁵³ Jean Baudrillard, *L'Autre par lui-même. Habilitation*, Galilée, Paris 1987, trad. di M.T. Carbone, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova 1997, pp. 65-66.

⁵⁴ Susan Sontag, «Writing Itself: On Roland Barthes», in Sontag Susan (ed.), *A Barthes Reader*, Hill and Wang, New York 1982, p. III.

⁵⁵ Cfr. ivi.

⁵⁶ Cit. in Steven Ungar, *Roland Barthes. The Professor of Desire*, University of Nebraska Press, Lincoln 1983, pp. XIII-XV.

13. La teoria-mondo: un'eredità planetaria

«Ho descritto l'intellettuale come un esiliato e un emarginato, un dilettante, oltre che l'autore di un linguaggio che si propone di dire la verità al potere.»

EDWARD SAID, *Dire la verità*

La sua interpretazione americana non è altro che una delle molteplici forme che la teoria francese ha assunto attraverso il mondo, da Pechino a Bogotá, dai neolibertari russi agli attivisti brasiliani e ancora, per le traduzioni, dal coreano allo swahili. I due principali formati che circolano nei campus americani, ossia il testualismo di avanguardia e il radicalismo minoritario, non sono altro in definitiva che due usi locali della teoria, due metamorfosi culturali tra le tante possibili. Ci sono svariate letture e molteplici utilizzi di Foucault, di Deleuze o di Derrida, tanti quanti sono i settori nei quali i loro testi vengono accolti, tanti quanti sono i contesti politici e le tradizioni culturali all'interno delle quali vengono a fondersi o a dissolversi. La formidabile globalizzazione della teoria francese, innescatasi a seconda dei paesi tra l'inizio degli anni settanta e la fine degli anni ottanta, ha ulteriormente approfondito il seguente contrasto: mentre la Francia seppelliva poco per volta gli eroi, spesso ancora in vita, del *pensiero intensivo* (cui sono riconducibili le opere di Foucault, di Deleuze, di Lyotard e persino di Derrida) per ripiegare sul più presentabile umanismo democratico di alcuni dei suoi giovani chierici, non soltanto gli Stati Uniti ma tutto il resto del mondo trovava negli autori delegittimati in patria una fecondità euristica, politica e interculturale – mediante un incrocio con autori e discorsi locali – senza precedenti. Da quel momento, e da quegli autori, vengono prelevati gli elementi di un pensiero che fa presa sul nuovo disordine mondiale e, molto spesso,

gli strumenti di un'emancipazione intellettuale in linea con i discorsi e i movimenti di liberazione locali, marxisti e/o nazionalisti. È un destino planetario che dà torto a Baudrillard quando, in *America*, considera i «patetici tentativi di adattamento» delle teorie europee alla stregua di un «transfert sventurato», che in tal senso si comporterebbero «come i vini prelibati e la buona tavola», ossia non potrebbero varcare «mai veramente» gli oceani.¹

Per evitare di essere ridotta all'ideologia Benetton della bella diversità, nel nostro caso alla diversità di lettori variopinti e di usi policromi dei testi, questa disseminazione mondiale meriterebbe uno studio approfondito, in ogni caso più approfondito del rapido sorvolo che stiamo qui conducendo. Una disseminazione che è però indissociabile soprattutto dal dominio senza riserve delle industrie culturali e dell'istituzione universitaria ed editoriale americana. Gli Stati Uniti esportano infatti anche le loro mode teoriche, a partire dalla diffusione globale dei loro *Reader* sino ai numerosi effetti locali dei *cultural studies*, al punto che la French Theory passa spesso per Stanford o per Columbia prima di avere accesso ai più svantaggiati campus delle nazioni subalterne; il che costituisce motivo di sfida per una lettura dei testi francesi che sia al tempo stesso *attraverso* e *contro* l'America. Ciò che qui conta deriva dunque da una riappropriazione critica e da un'ibridazione attiva; occorre cioè che la teoria *rifletta* senza per questo *riprodurre* i rapporti di forza mondiali, nelle regioni del mondo in cui la ferrea legge dei conflitti e delle disuguaglianze risulta più evidente. In fin dei conti, che un'interpretazione di alcuni filosofi tedeschi da parte di un'avanguardia francese raggiunga lettori indiani o argentini attraverso il giro dei suoi commenti angloamericani non corrisponde in alcun caso al distanziarsi da un'improbabile «origine»; solo gli usi attuali ne determinano infatti il valore e ogni pensiero, come sosteneva Deleuze, è anzitutto decifrazione di una distanza: «Non c'è Logos, ci sono soltanto geroglifici» scriveva, giacché «pensare è [...] interpretare, è dunque tradurre».²

L'America e i suoi altri

In più di un'occasione si è trattato di una questione relativa a un raggruppamento universitario *angloamericano* indifferenziato che tiene in ben poca considerazione una dimensione intellettuale britannica largamente autonoma. In realtà, e per quanto concerne la teoria francese, la distinguono dal suo omologo americano numerosi tratti importanti: una più consolidata tradizione di intellettuali pubblici, una minore inclinazione alla innovazione, il maggiore peso dei marxisti in ambito letterario e, più in generale, il medesimo paradigma sociopolitico delle classi sociali in Francia. Resta però il fatto che in materia di politica intellettuale – per quanto riguarda le correnti accreditate, i campus più prestigiosi, gli editori universitari – tutti i paesi esclusivamente anglofoni sono interamente sottomessi all'autorità americana, ai suoi autori più in vista, ai suoi orientamenti pedagogici e ai suoi convegni internazionali generosamente sponsorizzati: la Gran Bretagna dunque, nonostante le sue divergenze, ovviamente il Canada, l'Australia e la Nuova Zelanda in cui ci si limita spesso a modulare le questioni minoritarie (per affrontare il rapporto con la corona britannica o la segregazione di cui, in quei territori, sono vittime aborigeni o maori),³ il Sudafrica dopo la fine dell'apartheid o ancora Israele e i suoi campus americanizzati; ma anche alcuni satelliti economici e militari degli Stati Uniti, nei quali le fondazioni americane finanziano programmi di studio e di scambi di ricercatori, da Singapore all'Arabia Saudita. Nel 1980, invitata insieme ad altri colleghi a insegnare la decostruzione e lo strutturalismo all'università (maschile) di Riyad, Gayatri Spivak è rimasta stupefatta dalla generosità dei mezzi e dell'accoglienza che le erano stati offerti; ma ha anche potuto constatare come «l'Arabia Saudita, con l'aiuto americano, stava in realtà fabbricandosi un'élite intellettuale [...] incapace di vedere il collegamento tra la propria produzione culturale e i flussi del petrolio, del denaro e delle armi»,⁴ un'élite «umanista» e tecnocratica di cui la dittatura wahabita aveva avuto bisogno per dotarsi di un certo peso sulla scena mondiale.

Un simile dominio diretto della macchina universitaria

americana spiega come in questi paesi la teoria francese sia circolata anzitutto sotto l'insegna delle sue volgarizzazioni americane. Da Sydney a Tel Aviv si legge Paul de Man, a Montréal come a Johannesburg Foucault è in primo luogo l'autore che il pensiero *queer* di Judith Butler o il postcolonialismo di Homi Bhabha hanno ulteriormente sviluppato, e le coppie polari di modernismo-postmodernismo o di essenzialismo-costruzionismo funzionano tanto a Londra quanto a Auckland. Ma l'America, denigrata dai «radicali» del campus di Duke e dagli intellettuali di sinistra dal Québec all'Irlanda, non mette qui in atto una *volontà* di esportazione – o di egemonia – come nel caso della produzione cinematografica o delle industrie di armamenti. Ciò che emerge, attraverso l'uniformazione delle regole pedagogiche e dei discorsi teorici nell'ambito degli studi umanistici di *tutte* le università anglofone, non è altro che l'affermarsi di una nuova «classe» universitaria transnazionale. Già nel 1979 il sociologo Alvin Gouldner analizzava questo fenomeno in una prospettiva marxista, individuandovi l'irruzione di una «borghesia culturale internazionale», composta da universitari poliglotti provenienti tanto dalla «intelligenza tecnica» quanto dal settore «intellettuale umanistico», alleata con la «struttura di potere burocratico» (dell'università e della società politica) ma per difendere «i propri interessi», che forma una «classe universale viziata [*flawed*]» la quale detiene un vero e proprio «monopolio mondiale del sapere generale e dei discorsi critici». ⁵ La tesi di Gouldner, soprattutto quando postula una sottomissione organica di questi nuovi professori transnazionali al potere burocratico, pecca talvolta di semplicismo; prende atto tuttavia di una transizione di insieme su scala mondiale, ossia del passaggio dall'intellettuale pubblico della metà del secolo, scrittore impegnato o cantore della decolonizzazione, all'«intellettuale specifico» di cui parlava Michel Foucault. Nel giro di due o tre decenni si passa infatti da un'internazionale di scrittori – intelligenza oligarchica che si rivolge direttamente ai poteri e all'opinione pubblica (e della quale, per esempio, l'attuale Parlamento internazionale degli scrittori sarebbe una reliquia) – a un'internazionale di universitari, a una rete parallela organizzata e professionalizzata i cui membri parlano

anzitutto tra di loro, le cui regole sono quelle della globalizzazione universitaria o, come la chiamava Bourdieu, della «complessa rete di scambi internazionali tra detentori di posizioni accademiche dominanti».⁶ E tuttavia, contrariamente a ciò che suggeriva Gouldner e talora alcuni seguaci di Bourdieu, una simile evoluzione, che ben corrisponde a una riteritorializzazione universitaria del dibattito intellettuale mondiale, non pregiudica per nulla gli azzardi concettuali e politici di questi nuovi franchi tiratori accademici, oramai senza frontiere.

Oggi ha preso corpo una vera e propria avanguardia universitaria mondiale, composta sia dai capifila che dai critici inattuali di questa nuova «classe» accademica; si tratta di una serie di intellettuali innovatori provenienti dal settore degli studi umanistici (in generale filosofi di formazione) e più spesso europei che americani (ma non francesi); questo gruppo si ritrova dunque a essere il risultato di una convergenza di tre elementi, ossia la potenza universitaria, la nuova mobilità dell'élite intellettuale e un'eredità vivente (e indefinitamente dibattuta) della teoria francese. Ancorché in maniera eccessivamente succinta, è possibile riportare alcuni nomi, come per esempio quello del filosofo italiano Antonio Negri, rifugiatosi a Parigi dopo le lotte dell'autonomia, la cui influenza mondiale non sarebbe tale senza la cassa di risonanza dei campus americani. Al *negrismo* si richiamano oramai soprattutto numerose frange radicali del movimento altermondialista, dagli attivisti transalpini delle *tute bianche* di Luca Casarini sino ai giovani anarchici tedeschi, e dai sindacati alternativi latinoamericani alla rivista *Multitudes* in Francia. Con Negri, questa corrente ibrida difende un'ontologia della liberazione deleuziano-spinozista che si ricollega a un marxismo eterodosso del soggetto politico in frammenti (le «moltitudini») e a una ridefinizione poststrutturale allargata del potere imperiale (un «impero» microfisico e multipolare). E anche in questo caso siamo di fronte a un prodotto del calderone universitario americano, dato che è proprio da quel calderone che è scaturito il successo di vendite mondiale di *Impero* (pubblicato nel 2000 per le edizioni di Harvard);⁷ solo lì infatti avrebbe potuto prodursi questa miscela inedita dagli accenti talvolta

mistici di Foucault, di Marx e di Derrida; lì oltretutto, e più concretamente, si afferma il più discreto ma anche il più efficace avvocato del negrismo, quel Michael Hardt vecchio allievo di Negri a Parigi e coautore di *Impero*, che insegna letteratura a Duke e al quale si deve, inoltre, una breve introduzione politica all'opera di Deleuze⁸ nonché il *Reader* dedicato al suo collega Fredric Jameson.

Giorgio Agamben, altro filosofo italiano, è il punto di riferimento principale di alcune correnti dissidenti dell'ultrasinistra nel mondo, oltre a dimostrare il crescente valore del mercato teorico americano. Invitato e studiato oramai nei più grandi campus, Agamben attira folle che i suoi seminari di Parigi o di Venezia fanno fatica a contenere. Sin dalla fine degli anni ottanta i suoi svariati lavori non hanno smesso di rivelare una controstoria politica e culturale dell'Occidente, attraverso una indagine sugli obiettivi politici e/o commerciali delle nozioni di feticcio e di fantasma, attraverso una teoria dell'impossibile comunità politica come concatenamento di singolarità «qualunque» e, più di recente, attraverso l'analisi dello «stato di eccezione» a partire dal diritto romano e sino al dopo 11 settembre;⁹ e ciascuna di queste analisi è collegata con il suo progetto di più ampio respiro, quello dei tre segmenti di *Homo sacer*, una genealogia storica del politico in quanto istanza di esclusione e potere sulla vita. La sua opera si situa al crocevia concettuale tra la biopolitica foucaultiana, che viene completata dal suo lavoro sulla «sovranità» e sulla «nuda vita», un heideggerismo di sinistra francese e alcune ipotesi di Walter Benjamin su messianismo e storia. Tre filiazioni forti che Agamben incrocia e sviluppa, dalla storia delle religioni alla filosofia del diritto, contestualmente alla tradizione storica che inaugura il nuovo millennio.

La prolissa opera del filosofo sloveno Slavoj Žižek si colloca invece proprio ai confini tra Marx, la *pop culture* americana e la teoria francese. A partire da un libero incrocio tra Marx e Lacan, del quale egli fu uno dei primissimi lettori nell'Europa dell'Est, e di alcune suggestioni mutate dalle teorie di Deleuze e di Lyotard sul capitale libidinale, Žižek analizza la permanenza del fantasma nella società mercantile e nella sua nuova «ideologia» presuntivamente

postpolitica, il tutto attraverso una consumata arte della provocazione teorica e del ribaltamento dei registri¹⁰ che lo porta a scovare l'«inconscio linguistico» in David Lynch o persino a mettere insieme Heidegger con la commedia di fantascienza *Men in Black*. Ma invece di proporre, come altri, un'ontologia politica *senza soggetto*, egli suggerisce – sulla scia di Lacan e contro la vulgata postmoderna – di conservare la «scabrosa» figura del soggetto¹¹ a condizione di dissociarla radicalmente da quella dell'uomo. Il suo è forse il caso più emblematico di una globalizzazione della French Theory: nato a Lubiana nel 1949 (dove, per una parte dell'anno, continua a insegnare), nel pieno della Jugoslavia di Tito, passato per Londra e per il quartiere latino, tradotto oramai in più di dodici lingue, solo nell'università americana – dove è autore di più di una trentina di titoli e oggetto già di una mezza dozzina di introduzioni critiche – ha potuto dispiegare pienamente il suo proteiforme progetto teorico e perciò dialogare del femminismo e del poststrutturalismo con Judith Butler, rileggere György Lukács o Alain Badiou, stigmatizzare in maniera chiara e forte il «fondamentalismo capitalistico» dopo l'11 settembre 2001¹² oppure giocare a ripolitizzare i troppo testuali *cultural studies*.¹³

Dagli italiani a Žižek, dai decostruzionisti di sinistra americani (come Spivak o Tom Keenan) agli irriducibili marxisti inglesi e dall'inclassificabile Peter Sloterdijk in Germania ai nuovi sociologi giapponesi o latinoamericani, si è andata così formando poco per volta una vera e propria arena politico-teorica mondiale, nutrita di teoria francese e incentrata sull'università americana. Eppure gli universitari francesi – meno poliglotti dei loro confratelli europei, isolati sul piano istituzionale a causa della rarità in Francia dei programmi di scambio e di congedi sabbatici, emarginati in patria dagli intellettuali mediatici e molto spesso passati bruscamente dal consenso marxista di ieri a un sistematico antimarxismo – risultano essere quasi del tutto assenti.

La vitalità di questa rete universitaria internazionale deve molto al ruolo di animatori svolto da vecchi esiliati politici o da rappresentanti delle minoranze, nonché inoltre al vero e proprio crocevia migratorio mondiale che nel corso degli ultimi trent'anni è

diventata l'università americana. È in questo senso che tanto i nuovi arrivati quanto i vecchi con doppia nazionalità, tutti universitari esiliati (nel senso più o meno benevolo), danno vita insieme a una «teoria-mondo» fatta dei percorsi e degli orizzonti di ciascuno. Per limitarci agli autori e alle correnti già menzionati, possiamo ricordare alcuni esempi di queste tendenze, come quella dell'ambito postcoloniale che ha quali suoi autori canonici l'indiana di nascita Gayatri Spivak e l'anglonigeriano Homi Bhabha; due capifila della corrente di critica multiculturalista del diritto (*critical legal studies*) sono l'ispanoamericano Richard Delgado e la giapponese Mari Matsuda; il pioniere del postmodernismo in critica letteraria, Ihab Hassan, è nato in Egitto; Edward Said è rimasto un palestinese militante; gli studi etnici vantano le figure eminenti degli afroamericani Cornel West e Henry Louis Gates e di Vumbi Yoka Mudimbe, originario dello Zaire; i *subaltern studies* hanno ricevuto una struttura formale dall'indiano Ranajit Guha; senza dimenticare ovviamente gli esiliati europei, come Paul de Man venuto dal Belgio, Geoffrey Hartman dalla Germania, Wlad Godzich dalla Svizzera o Sylvère Lotringer dalla Francia, mentre la sua compagna e collega Chris Kraus viene dalla Nuova Zelanda. Anche la denazionalizzazione dei grandi dibattiti intellettuali e la teorizzazione dell'esilio e del meticcio come condizione politica del soggetto contemporaneo provengono dal medesimo luogo. Le loro fonti sono soprattutto quei percorsi più o meno sinuosi, più o meno faticosi, che convergono uno dopo l'altro verso i campanili gotici dei campus della California o del New England. Anche la questione caraibica, simbolo di questa policultura già vecchia dell'università americana, si trova al cuore della articolata riflessione sui poteri e sui discorsi, e sulla «teoria-mondo» di cui le università nordamericane sono diventate il teatro.

In effetti, le letterature e le politiche caraibiche, spostatesi negli Stati Uniti a causa delle dittature politiche o dal marasma economico delle loro isole, sollevano in maniera brutale la questione dei rapporti di forza mondiali, dato che provengono da una regione devastata dagli interessi politici ed economici del vicino gigante americano, dato che sono situate su una linea di spartiacque tra l'area linguistica francofona e quella anglofona, dato che intrattengono con ciascuna

di queste lingue e culture dominanti un vero e proprio conflitto «intimo» da più di un secolo e dato che sono inoltre legate (geograficamente e storicamente) alle due grandi culture subalterne agli Stati Uniti, ovvero quella latinoamericana e quella africana; quest'ultima poi giustifica anche il crescente riferimento a un asse politico *afrocaribico*. Da ciò l'impatto oltreoceano del motivo capitale della *creolizzazione* e delle derivanti teorie sull'ibridità originaria o sulla resistenza attraverso incroci culturali, al di là quindi degli obiettivi specifici della cultura e delle lingue creole. I campus americani costituiscono in tal senso una sorta di terra di accoglienza, nella misura in cui vi trovano rifugio gli scrittori della borghesia cubana anticastista, i militanti di sinistra giamaicani, gli intellettuali originari di Trinidad o di Santo Domingo e soprattutto i numerosi autori francofoni intorno ai quali si ricrea, a Montréal o a New York, una comunità letteraria haitiana o antillese: Maryse Condé, originaria della Guadalupa, alla Columbia, Édouard Glissant alla City University di New York, gli haitiani Joël des Rosiers ed Émile Ollivier in Québec. Oltre alla prospettiva più mondialista e più politica che questa «antillanità» apporta agli spesso convenzionali dipartimenti di francese, gli incroci con la teoria francese sono anche in questo caso numerosi. Il lavoro teorico molto seguito del martinicano Édouard Glissant presenta per esempio, accanto all'opera romanzesca, più di qualche intersezione con la teoria francese, nell'utilizzo di una particolare lingua nella quale scrittura poetica e scrittura critica si confondono.¹⁴ Glissant difende un'«oralità» non sottomessa all'autorità dello scritto, una scrittura che si definisce come serie di «scosse telluriche» e rottura con la narrazione «lineare» e con la relativa cultura della «comprensione» («in comprendere c'è l'intenzione di prendere, di sottomettere» com'egli ripete), in termini tali da costituire altrettanti punti di incontro con Derrida e la decostruzione. Le sue ellittiche teorizzazioni del «caos-mondo» e delle «opacità [dell'] esistente», contro l'ontologia europea e la sua greve «pretesa all'Essere», si ricollegano al nomadismo e alle linee di fuga di Deleuze e Guattari, che vengono da lui più volte citati. Il suo elogio poi della «zangolatura del tempo» nella letteratura creola, contro il tempo lineare della «legittimità e [della] filiazione», fa da

eco alla critica foucaultiana della storia.

C'è poi il romanziere martinicano Patrick Chamoiseau che, a partire dalla traduzione di *Texaco* nel 1996, conosce un notevole successo critico negli Stati Uniti, dove il *New York Times* lo celebra come un «Garcia Márquez delle Antille» mentre John Updike, per il *New Yorker*, è come un «Céline tropicale» misto di Lévi-Strauss e Derrida.¹⁵ E nemmeno la critica letteraria universitaria lascia da questo punto di vista a desiderare. Françoise Lionnet, dell'università di Chicago, propone infatti per esempio di studiare le autrici dei Caraibi alla luce di una contrapposizione foucaultiana tra «continuità del discorso storico» e «dispersione linguistica, spaziale e temporale di un soggetto ieri colonizzato»,¹⁶ ricorrendo a Foucault per spiegare una differenza sessuale che, nel contesto postcoloniale, non aveva attirato granché la sua attenzione. Michael Dash, infine, immigrato giamaicano studioso della storia di Haiti, vede nell'«eterocosmo haitiano», calpestato e poi abbandonato al suo destino dagli Stati Uniti, il «punto cieco» da cui si dispiega, inascoltata dai potenti, una critica dell'Illuminismo e di un ordine del mondo «americanocentrico».¹⁷

L'India offre un esempio completamente diverso, stavolta extraterritoriale, degli incroci culturali e politici favoriti dalla French Theory come prodotto americano di esportazione universitaria. In questo caso il fattore chiave è l'ascesa degli universitari di origine indiana nei campus americani, da Gayatri Spivak all'antropologo Arjun Appadurai (a Yale). A partire dal 1965, quando il presidente Lyndon Johnson abroga le restrizioni sull'immigrazione asiatica, gli indiani espatriati della prima e poi della seconda generazione verranno poco per volta a ingrossare le file delle «minoranze» convertite ai *cultural studies* e ai nuovi strumenti teorici nell'università americana, da dove continuano a mantenere un forte legame, attraverso convegni e collaborazioni finalizzate alla pubblicazione, con l'università indiana. In tal modo l'India è diventata poco per volta un «terreno» teorico privilegiato sul quale dimostrare soprattutto i limiti dei paradigmi politici occidentali; Edward Said ha infatti potuto criticare gli articoli di Marx sull'India coloniale per la gerarchia implicita tra due mondi da essi veicolata;¹⁸

abbiamo visto che i *subaltern studies* sono stati fondati a Delhi come alternativa alla storiografia occidentale della decolonizzazione; Gayatri Spivak poi, dopo avere prontamente denunciato gli stereotipi degli intellettuali della parte ricca del mondo, è stata in prima persona oggetto di aspre critiche da parte degli insegnanti indiani, i quali le rimproverano la fama americana ma anche l'«uso eccessivo [delle] teorie elitarie del Primo mondo».¹⁹

Più che negli Stati Uniti, è forse in India che si è posta con maggiore acutezza la questione di un uso *politico* degli argomenti antirazionalisti e antioccidentali ricavati dalla teoria francese da parte di alcuni dei suoi lettori americani. Tali argomenti sono stati infatti avanzati, all'inizio degli anni novanta, dagli ideologi del Bharatiya Janata Party (Bjp), il partito della destra religiosa e nazionalista, allo scopo di giustificare l'«induizzazione» delle scienze e dei valori, soprattutto con la reintroduzione nelle scuole della matematica vedica e con l'erigere il Rashtra (la nazione indù) a principio morale supremo. Questi ideologi, dopo avere assimilato la scienza razionale all'imperialismo occidentale, passavano a promuovere con la forza (soprattutto nella Dichiarazione di Penang del 1988) un'«etnoscienza» motivata non tanto dalla diffusione di un sapere popolare quanto dalla loro eterna guerra contro i «nemici ereditari» della nazione indù, ossia i musulmani del Nord e i cristiani dell'Ovest. Si tratta comunque dell'occorrenza di un incrocio alquanto curioso: queste «guerre di scienze» indiane, stando a quanto ne racconta la critica Meera Nanda, hanno infatti dato vita, dopo solo pochi incontri, a una improbabile alleanza tra nazionalisti indù e postcolonialisti americani, dall'epistemologa femminista Sandra Harding, favorevole a una «scienza multiculturale», al critico Ashis Nandy, il quale mette in relazione tra loro la razionalità scientifica e la colonizzazione interna.²⁰ Questo inquietante esempio, lungi dall'invalidare il potenziale di diffusione (soprattutto in direzione delle ex colonie) delle teorie radicali americane, suggerisce piuttosto la persistenza di forti diseguaglianze all'interno della rete universitaria mondiale; mentre infatti, attraverso il dialogo e la collaborazione, la popolazione locale e gli immigrati trasformano i campus americani, che sono i loro luoghi di incontro, in veri e propri

focolai di attivismo e di riflessione politica alternativa, i legami con le università della maggior parte dei paesi del Sud del mondo restano ancora assai deboli; qui, al momento, vengono formate per lo più delle élite locali destinate, ben più che alla «rivoluzione» dei sottomessi, al monopolio del sapere e dei posti del potere politico.

Impatti lontani, effetti diretti

La mappa dei circuiti mondiali della French Theory non ricalca esattamente il mappamondo geopolitico. L'impero americano sembra anche favorire a propria insaputa la formazione di *enclave* autonome, se non apertamente ostili, nel proprio immediato circondario. Per dirla in breve, le opere di Foucault o di Deleuze vengono lette in maniera più diretta a Città del Messico e a San Paolo che non a Melbourne, a Calcutta o anche a Londra e sono meno esposte alle mediazioni accademiche americane. Se infatti le logiche migratorie e linguistiche hanno trasformato i paesi anglofoni ricchi, ma anche la zona caraibica e persino la lontana India, in mercati schiavi per i prodotti teorici americani, il caso dell'America Latina – così vicina e così di fatto sottomessa alla potenza finanziaria e militare degli Stati Uniti, di cui è anche il giardino interno sin dai tempi dalla dottrina Monroe del 1823 sulla «sovranità continentale» degli Stati Uniti – è molto più ambivalente e invalida persino talune leggi generali della dominazione intellettuale mondiale. Un cambio di generazione ha certo favorito la penetrazione dei *cult. studs.*; mentre infatti i cileni o i messicani educati immediatamente dopo la guerra leggono ancora il francese e si riferiscono anzitutto al pensiero politico europeo, i loro successori, trovatisi molto presto a confrontarsi con l'impresa economica americana, leggono solamente l'inglese e sono più inclini a seguire, anche a ragionevole distanza, le mode intellettuali che fioriscono al di qua del Rio Grande. Anche qui i *subaltern studies* o la decostruzione derridiana esercitano la loro influenza, proporzionalmente ai mezzi di cui dispongono i feudi universitari americani per promuoverli sino all'emisfero meridionale. Ma tre elementi della tradizione culturale latinoamericana spiegano la

grande resistenza che ancora oggi i venti paesi dell'America centrale e meridionale contrappongono al nuovo *teorismo* americano. In primo luogo, il più o meno tacito disprezzo per i migranti andati a vendere la loro forza lavoro sul mercato americano si riflette, nell'università, sui *Chicano studies* e su altri *border studies*, buoni appena, secondo gli universitari latinoamericani, per i sociologi di Tijuana e gli studiosi di letteratura rifugiati in California. In secondo luogo, il settore disciplinare più attivo, tanto sul fronte dell'innovazione intellettuale quanto su quello della militanza politica, è sempre stato quello delle scienze sociali, attraverso il quale sono passati i grandi testi francesi; il che ha fatto sì che venissero recepiti in chiave meno letteraria di quanto non lo siano stati nelle mani dei testualisti nordamericani. E sebbene J. Hillis Miller e Geoffrey Hartman raccontino di essere andati a «spiegare» la decostruzione agli uruguaiani alla fine del 1985 su invito dell'università di Montevideo, i differenti decostruzionismi ispirati da Derrida hanno sempre avuto un impatto inferiore a sud del 30° parallelo.

Il ruolo delle scienze sociali come paradigma di riferimento spiega anche come l'influenza dei *cultural studies* abbia suscitato, piuttosto che analisi letterarie della *pop culture*, riflessioni più vicine all'etnografia – e portate avanti in Francia da un antropologo come Serge Gruzinski – sul sincretismo, il meticciato e l'ibridità etnoculturale. Il che spiega perché i saggi del colombiano Jesús Martín-Barbero su dominio culturale e mass media, diventati in traduzione inglese classici dei *cultural studies*, si riconoscano maggiormente in una prospettiva marxista europea, in virtù appunto della loro analisi dei rapporti tra nazioni dominate ed egemonia mondiale.²¹ L'argentino Néstor García Canclini, anch'egli letto nei campus americani ma più influenzato da Foucault e da Paul Ricœur (del quale è stato allievo a Parigi) che da Derrida o da de Man, studia la reazione delle culture popolari alla globalizzazione turistica; il motivo di questo interesse è dato non tanto dal loro «regime simbolico» quanto dal loro potenziale di resistenza politica, in polemica con tutto il folklore dell'artigianato locale e dei prodotti «autentici», assecondato nella misura in cui va a rafforzare i dogmi

occidentali dell'iniziativa privata e dello sviluppo «armonioso», come viene dimostrato nel caso del Messico.²² Infine, la diffidenza latinoamericana nei confronti del testualismo americano rinvia anche alla persistenza in alcuni strati sociali, e più in particolare all'interno dell'università (che per molto tempo è stata terreno fertile), di un militantismo rivoluzionario marxista-leninista nettamente meno astratto dell'estremismo cartaceo dei «radicali» americani; nonché molto più pericolosamente vissuto. Un marxismo ortodosso che spiega il successo degli scritti di Althusser negli anni sessanta, ma di cui bisognerà anche studiare un giorno le decisive modificazioni di cui, da Santiago a Lima, è stato oggetto in seguito al forte impatto che le traduzioni di Foucault e di Deleuze hanno avuto nelle università andine.

Il Messico rappresenta un caso particolare, tanto più interessante in quanto la sua prossimità culturale e geografica agli Stati Uniti non lo predispondeva a forgiarsi la propria versione della teoria francese. In realtà, il Messico è stato invece il primo paese di lingua spagnola in cui si è diffuso lo strutturalismo francese, molto tempo prima della Spagna, su cui all'epoca regnava ancora Franco, e anche dieci anni prima degli Stati Uniti. Il grande mediatore è, in questo caso, l'editore Arnaldo Orfila, sposato con un'antropologa francese, il quale pubblicò – essendo direttore del Fondo de Cultura Económica – Foucault, Althusser e Lévi-Strauss dopo uno o due anni soltanto che erano usciti in Francia. Orfila crea in seguito la propria casa editrice, Siglo XXI, e continua a far tradurre Foucault, Althusser e, in misura minore, Derrida, nonché a interessarsi allo strutturalismo francese, più che al poststrutturalismo americano. Siamo in presenza, per questi autori, di un destino locale che alla fine si rivela essere più vicino alla loro ricezione francese, probabilmente per l'effetto di un vecchio interesse messicano nei confronti della cultura francese e di un sistema universitario storicamente ricalcato sui modelli spagnolo e francese. E oltre vent'anni fa, all'università di Città del Messico, la più antica del continente (fondata nel 1531, più di un secolo prima di Harvard), un certo Rafael Guillén, futuro leader dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale sotto il nome di subcomandante Marcos, ha discusso la sua tesi di filosofia su

Foucault e Althusser. L'élite intellettuale messicana è stata così tanto e così ben permeata di teoria francese – sul versante di Foucault e di Althusser, anche in questo caso, più che di Baudrillard e Derrida – che il consigliere culturale dell'ambasciata del Messico in Francia, lo scrittore Jorge Volpi, ha potuto scrivere la prima saga romanzesca che le sia stata direttamente dedicata, pubblicata in Francia nel 2003.²³

L'Argentina costituisce un altro caso particolare, per i suoi più stretti legami con l'Europa, per la vitalità e l'eterodossia della sua scena psicoanalitica – che spiega il successo argentino di Lacan e soprattutto di Félix Guattari – e per la tradizione dei suoi liberi pensatori. Un filosofo atipico come Tomás Abraham è il prototipo di questi intellettuali ibridi, meno sottomessi ai testi dei maestri e più in sintonia con le modulazioni ludiche e ironiche di una certa scrittura francese. Nato in Romania, ma educato in Francia e stabilitosi vent'anni fa a Buenos Aires, dove insegna, Abraham ha fondato la rivista *La Caja* e discusso, nel corso delle sue opere, la bellezza di quelli che egli ha definito i «pensatori bassi» (*pensadores bajos*), ossia Foucault e Deleuze, oppure la presa del discorso economico sulle forme di vita (analizzando l'«impresa di vivere»), e ha inoltre rinnovato non senza umorismo il genere delle «vite illustri» (in questo caso dei filosofi) inventando alcuni dialoghi tra Sartre e John Huston o tra la filosofa Simone Weil e il finanziere George Soros.²⁴ In maniera meno frivola, il sociologo argentino Martin Hopenhayn, che scrisse una tesi di filosofia sotto la direzione di Deleuze, mette le grandi intuizioni di quest'ultimo al servizio di una critica del concetto di lavoro e delle forme occidentali di «sviluppo»; una critica alla quale la lunga crisi argentina del 2001-2002 e la concomitante nuova stagione delle forme di contestazione sociale conferiscono ben presto una grande attualità.²⁵ Infine il Brasile, il quale costituisce anch'esso un caso a parte, per ragioni del tutto evidenti, come l'uso di una lingua diversa dallo spagnolo, che implica circuiti di diffusione e di traduzione distinti, come la specificità della cultura e della storia lusofona e persino, al contrario dei paesi ispanofoni, un sistema sociale più simile al modello americano, a partire dalla organizzazione federale e sino al

multiculturalismo ufficiale. Quando Baudrillard si reca in Brasile, viene accolto dalle telecamere della televisione e mentre si trova lì gli viene anche chiesto di partecipare all'ideazione di una serie televisiva su... la storia degli Stati Uniti, seguito del successo di *America* in portoghese. Michel Foucault – uno dei suoi critici più incisivi rimane il grande sociologo brasiliano José Guilherme Merquior²⁶ – e, in misura minore, Jacques Derrida vengono letti avidamente dalla sinistra universitaria e politica. Nel 1996, quando l'affare Sokal raggiunge le coste brasiliane, il giornalista Olavo de Carvalho si esprime in loro difesa affermando che «Derrida, Foucault, Lyotard [...] non sono gli oggetti di culto di un piccolo fan club di provincia ma sono idoli dell'intelligenza internazionale». ²⁷ Ma l'impatto più forte in Brasile lo hanno avuto Deleuze e Guattari, come se quel paese si prestasse più di ogni altro a una messa in pratica delle ipotesi deleuziano-guattariane; da Rio de Janeiro a Recife e a sud sino a Belo Horizonte (dove fu fondato l'Istituto Félix Guattari) e grazie al dinamismo dei loro traduttori e dei loro commentatori (da Suely Rolnik a Peter Pál Pelbart) sono stati infatti creati – in collegamento con le università locali ma anche con le attività di quartiere – veri e propri istituti di azione sociale pluridisciplinari dedicati alla schizoanalisi, al pensiero rizomatico e alle terapie istituzionali; né va dimenticata l'amicizia che Félix Guattari aveva stretto con il sindacalista Luiz «Lula» da Silva, futuro presidente del Brasile.

Si potrebbe continuare questo giro del mondo della teoria francese sul versante delle regioni in cui un impatto diretto dei testi in questione, letti senza cancellare il loro contesto francese, si trova associato all'imprescindibile mediazione ermeneutica americana. In Russia, per esempio, i derridiani pretenderebbero che la traduzione migliore della parola «perestrojka» sia *decostruzione*; nell'Europa delle nazioni confinanti con la Francia, ovviamente, la teoria francese fu per qualche anno non tanto una categoria accademica quanto un effettivo programma di resistenza politica (si pensi al successo di Foucault presso i bohémien militanti di Kreutzberg, a Berlino, o agli accenti deleuziano-guattariani della provocatoria Radio Alice a Bologna); e in Cina Yue Daiyun²⁸ – editrice e antica vittima della rivoluzione culturale – fa tradurre oggi Jameson e Lyotard per conto

delle edizioni universitarie di Stato, mentre decostruzione e poststrutturalismo conoscono attualmente un deciso successo quali teorizzazioni di un «esaurimento della cultura occidentale».²⁹ Questa breve rassegna deve ora terminare in Giappone, dove si può comprendere l'intatta vitalità della teoria francese al contatto con culture che ne stanno agli antipodi, ma anche la miscela oramai inestricabile di testi francesi e di commenti americani che è diventata fuori dalla Francia. Senza contare che la potenza economica e l'intraprendenza culturale del Giappone – che è anche il primo cliente delle edizioni universitarie americane in materia di diritti stranieri – fanno molto spesso da filtro attraverso cui si selezionano le importazioni intellettuali dell'Occidente in Asia che vengono poi ridiffuse, tramite la mediazione nipponica, verso la Corea, Taiwan o il Sudest asiatico.

In linea di principio la distanza linguistica e culturale raggiunge qui il suo massimo. «Decostruzione», «essenzialismo», «postmodernità» o anche «geometria» sono alcune di quelle parole occidentali che da due o tre decenni a questa parte sono state integrate nella lingua nipponica poiché non ne esisteva alcun equivalente *concettuale* giapponese. Gli scambi intellettuali con l'Occidente sono però tutt'altro che recenti. Nishida Kitarō, il grande filosofo dell'era Meiji, morto nel 1945, aveva già incrociato alcuni importanti motivi della cultura giapponese – dalla esperienza dello Zen alla luce del *satori*, oltre alla consueta coscienza malinconica della fragilità delle cose (il *mono no aware*) – con i grandi temi della filosofia europea, denunciandone contestualmente i medesimi dualismi concettuali che saranno precisamente oggetto di critica da parte della teoria francese (credenza-conoscenza, io-mondo, natura-cultura). È anche grazie a questo dialogo, costruito poco per volta, tra le continuità sotterranee del pensiero giapponese e le partizioni dinamiche della metafisica – così come tra la durata bergsoniana e il tempo del buddhismo o tra la città baudelairiana e l'urbanità «fluida» di Edo (Tokyo) – che diverrà possibile, quarant'anni più tardi, una ricezione *attiva* della teoria francese e non semplicemente una sua importazione esotica. Dopo la guerra, l'esistenzialismo di Sartre e Beauvoir incontra un grande successo presso la borghesia

giapponese, dove la dialettica della libertà *in situazione* e l'etica della responsabilità contribuiscono a placare i traumi della disfatta e dell'occupazione americana. Dal canto loro, i movimenti di sinistra e anticapitalisti, le cui file si ingrossano dopo la guerra, fanno all'epoca un largo uso della filosofia tedesca, e non soltanto di Hegel e di Marx: in Giappone si parla ben presto in maniera familiare di *Ka-ni-sho* per designare la triade Kant-Nietzsche-Schopenhauer. Poi, verso la fine degli anni sessanta, la teoria francese raggiunge il Giappone, anzitutto sotto l'insegna dello strutturalismo trionfante. Ma attraverserà due fasi ben distinte: in primo luogo una fase pionieristica e di dialogo, quella delle prime traduzioni di Foucault, di Deleuze e di Derrida, sostenute da introduzioni scritte da studiosi di talento (dal foucaultiano Moriaki Watanabe al deleuziano Yujiro Nakamura, che saranno anche i loro traduttori), che è anche la fase dei grandi viaggi nell'arcipelago di Barthes (1967-1968), di Foucault (1970 e 1978) o di Baudrillard (1973 e 1981) ed è un periodo di intensa attività politica e di una strategia della mano tesa fra le sinistre europee e giapponesi; poi, a partire dalla metà degli anni ottanta, subentra una fase di americanizzazione della French Theory, sotto l'impatto dei *gender* e dei *cultural studies*, oltre che del nuovo attivismo femminista e omosessuale in Giappone. In quel periodo, la versione americana della teoria francese e della *pop culture* vengono incrociate per riesaminare la tradizione dei Manga alla luce del «simulacro» o il mostro fantastico Godzilla attraverso il metro della «schizoscienza deleuziano-guattariana».³⁰ Su Foucault si leggono oramai soprattutto David Halperin o Dreyfus e Rabinow mentre su Derrida de Man o Gayatri Spivak.

Le sperimentazioni dell'arte e dell'architettura giapponesi contemporanee si ispirano sia all'attivismo politico locale, sia alle pratiche tradizionali del paese, sia infine alle teorie estetiche di Deleuze, di Lyotard o di Derrida (un contributo di quest'ultimo costituirà motivo di richiamo per una mostra contro l'apartheid allestita a Tokyo nel 1988-1990); vanno in tal senso menzionate le animazioni urbane fantastiche organizzate dal gallerista e militante Fram Kitagawa e gli «habitat provvisori» allestiti dall'architetto Shigeru Ban nei casi di catastrofi naturali (terremoto di Kobe) o

politici (il genocidio ruandese). Alla svolta del millennio il *panorama teorico* del Giappone è in realtà ricco e articolato, si presenta come una miscela formata da un antidualismo ancestrale e da un incontro fra teoria francese e importazioni americane. Nel 1998 il ciclo di eventi Architecture New York (Any) vede il proprio compimento con la collaborazione di architetti e critici d'arte giapponesi, mentre il grande critico letterario Karatani Kôjin pone una «volontà di potenza architettonica» (*will to architecture*) a fondamento del pensiero occidentale e sposta sul versante del formalismo, ma anche di Deleuze e della sua critica del capitale, l'iniziale progetto americano dell'architettura decostruttivista.³¹ Il giovane filosofo e critico sociale Hiroki Hazuma, vincitore nel 1999 del celebre premio Suntory per gli studi umanistici, studia la desoggettivazione dell'*otaku* (il dilettante anomico di manga e di videogiochi) e continua ad approfondire la «seconda» decostruzione derridiana, da lui chiamata «postale», confrontandola con le opere di Lacan e di Slavoj Žižek.³² Anche Yoshi Oida, l'attore giapponese della compagnia teatrale parigina di Peter Brook che negli anni settanta collaborava con Barthes alla rivista *Théâtre Public*, può oggi scrivere del suo lavoro concepito come incrocio delle tradizioni del Nô e del Kabuki con le riflessioni di Artaud o con la tematica deleuziana del «divenire invisibile».³³ Il filosofo Akira Asada, autore nel corso degli anni ottanta di numerosi trattati di teoria politica su «struttura e potere» (*kōzō to chikara*) ispirati alle tesi di Deleuze e Foucault e assai dibattuti in Giappone, ha in particolare aperto la via a un uso dei testi francesi come contestazione diretta e si rifà a essi per denunciare le illusioni del «capitalismo infantile» nipponico piuttosto che attenersi al più saggio *dialogo di culture* tra filosofia occidentale e pensiero giapponese.³⁴ Una via promettente il cui futuro dipende non tanto dai testi francesi, o americani, quanto dalle lotte sociali effettivamente intraprese sul posto contro una potenza economica in crisi e una democrazia spesso deficitaria; una via la cui importanza era stata intravista da Félix Guattari nel 1986 quando, a spasso per le vie di Tokyo, annotava una specie di visione: «vertigine di un'altra via giapponese: Tokyo che rinuncia a essere la capitale dell'Est del capitalismo occidentale per diventare la capitale del Nord

dell'emancipazione del Terzo mondo».³⁵ Ecco l'orizzonte, invero soltanto immaginario, di un vero e proprio contropotere mondiale: un asse Città del Messico-Rio-Tokyo lungo il quale mettere insieme la teoria francese e la contestazione politica, l'esperienza micropolitica effettiva e la ricerca di alternative al dogma occidentale della «modernizzazione».

Le fonti tedesche

Se gli *effetti* della teoria francese possono condurre sino agli altipiani andini o alle pendici del monte Fuji, la sua genealogia culturale richiede un circuito più classico; essa va infatti ricercata anzitutto al di là del Reno, dove il «neostrutturalismo» francese ha beneficiato tra l'altro di una ricezione critica che, sebbene più ristretta, è stata più acuta e spesso più approfondita che negli Stati Uniti. I circuiti mondiali del pensiero francese degli anni settanta ricondurrebbero dunque in ultima istanza alla terra e all'eredità filosofica tedesche, di cui la French Theory dà talvolta l'idea di essere un semplice traduttore culturale, una mediazione francese che consenta all'eredità di Marx e di Hegel, nonché alle figure di Nietzsche e di Heidegger, di essere a loro volta discusse in spagnolo, in giapponese o nei differenti inglesi da campus parlati in tutto il mondo. Da Foucault a Derrida la teoria francese costituisce infatti prima di tutto una forma di spiegazione critica con la duplice tradizione filosofica tedesca, husserliana e hegelomarxista, introdotta nell'università francese dalla generazione precedente, quella del periodo tra le due guerre. Sebbene i suoi detrattori francesi degli anni ottanta, i quali demonizzano il quartetto Nietzsche-Heidegger-Marx-Freud che ne starebbe all'origine, procedano in maniera semplicistica riducendo la teoria francese a nient'altro che «prosecuzione ed epigono di quell'antiumanismo tedesco»,³⁶ resta comunque vero il fatto che, al di là di tutti gli elementi di divergenza, la teoria francese è anche un'innovativa rilettura dei quattro tedeschi, più di quanto non sia un prolungamento critico dello strutturalismo o della fenomenologia francese.

Non si sbagliavano neanche i suoi avversari americani nel considerarla una «lettura selettiva» e al tempo stesso una «lettura aggressiva» dei quattro tedeschi.³⁷ La French Theory è dunque un'interpretazione americana di letture francesi di filosofi tedeschi. Ed è come se quella libertà di valutazione e di riappropriazione, di rielaborazione e di manipolazione che Foucault, Deleuze o Derrida si sono presi nei confronti di Nietzsche, di Freud o di Heidegger fosse stata poi estesa all'ambito intellettuale americano e rivolta stavolta contro gli stessi autori francesi, quasi si trattasse di una sorta di inconsapevole mimetismo anch'esso derivato da quella *transdiscorsività* di cui già abbiamo parlato, con cui si spiega inoltre come il tema della lettura sia diventato uno dei grandi cantieri della French Theory americana. Al punto che quanto afferma con notevole precisione Louis Pinto sulle libere letture di Nietzsche da parte di Foucault o di Deleuze, e sul «capitale filosofico» che esse permisero loro di accumulare, si adatta a sua volta perfettamente alle libere letture americane dei medesimi Foucault e Deleuze: «Nietzsche diventa lo specchio in cui gli interpreti rimirano il discorso sofisticato e al tempo stesso libero in virtù del quale aspirano a costruire la nuova forma del compimento filosofico» (o negli Stati Uniti *teorico*), al punto che la sua opera non è più altro che il «supporto dei discorsi da essa suscitati»: prima *elaborazione* francese del testo tedesco e poi *elaborazione* americana del testo francese, che consistono non tanto nel «proporre ipotesi su contenuti analizzabili e valutabili [quanto nel] reperire nel testo le singolarità, i paradossi e le anomalie che gli conferiscono tutta la sua pienezza ermeneutica».³⁸ La posta in gioco non consiste tanto nel proporre una sintesi prima di Nietzsche e successivamente, negli Stati Uniti, di Foucault o di Derrida, quanto nell'operare lungo la linea dei loro nomi una *scissione* da tutta la storia, come pure dalla contemporaneità, dalla filosofia o dalla teoria.

Dietro ad alcune polarità del nuovo scenario intellettuale americano è anche possibile riconoscere il dibattito filosofico francotedesco degli anni settanta e ottanta. Il faccia a faccia tra marxisti e poststrutturalisti, o persino tra modernisti e postmodernisti, che polarizza il contesto universitario americano a partire dagli anni ottanta, riflette e reduplica infatti l'animato e

talvolta burrascoso dialogo che all'epoca vede il contrapporsi di teoria francese e teoria critica tedesca. È un dialogo fondamentale e di antica data, che gli americani spesso tentano fra l'altro di arbitrare, come nel caso di Richard Rorty o del filosofo del comunitarismo Charles Taylor, delle riviste *Telos* o *New German Critique*, quando non si registrano addirittura alcune prese di posizione attive sul versante dei sostenitori della *theory* (Butler, Spivak o Stanley Fish) e soprattutto, sull'altro versante, da parte degli eredi americani della Scuola di Francoforte (Nancy Fraser alla New School di New York, Seyla Benhabib a Yale o Martin Jay a Berkeley). Ma, come sempre accade nel caso di una polarizzazione, i divari si trasformano in dissidi e i disaccordi si trasformano in contrapposizioni globali, a scapito di ciò che potrebbe accomunare due modalità di interrogazione storiche affini; oppure quelle che sono posizioni estremistiche – naturalismo conservatore contro relativismo radicale negli Stati Uniti e, sul versante tedesco, la guerra dichiarata all'«irrazionalismo» e al «neovitalismo» francese da parte della vecchia guardia kantiana – passano per essere rappresentative della prospettiva maggioritaria. Certo, senza tornare su un dibattito che in francese ha già prodotto una copiosa bibliografia, occorre ricordare che le divergenze tra teoria francese e teoria critica, o tra critica *intensiva* della ragione e pragmatica democratica della ragione, hanno sovente presentato tutti gli aspetti di un vero e proprio *Kulturkampf*.

Spesso dunque l'elogio francese degli «effetti di superficie» e dei segni «intensivi» contro la profondità metafisica e i «segni intelligenti», presente nei testi di Deleuze e di Lyotard, è sembrato dirigersi contro l'ossessione germanica per i fondamenti e l'assoluto, e non senza ragione. Soprattutto, questo dialogo francotedesco abbozzato negli anni settanta non ha mancato di suscitare in seguito alcuni momenti di grande dibattito. Il primo, che incomincia nel 1981 al Goethe Institut di Parigi, vede l'uno di fronte all'altro Derrida e Hans-Georg Gadamer; in quella occasione il decostruttore e l'ermeneuta si trovarono sì d'accordo nel denunciare l'illusione trascendentale di un linguaggio «esterno», o sottoposto al nostro controllo (poiché il linguaggio parla attraverso di noi più di quanto

non sia parlato da noi), ma in seguito non furono del medesimo avviso circa la possibilità stessa di una discussione, che secondo Gadamer sarebbe condizionata dall'accordo dei partecipanti mentre secondo Derrida si troverebbe costantemente alle prese con l'assenza e la disgiunzione.³⁹ Un analogo dibattito si tenne poco dopo tra Lyotard e Jürgen Habermas, nei termini di una opposizione tra l'etica habermassiana della discussione, la quale presuppone l'accordo degli interlocutori, e la critica del consenso «universale» condotta in nome delle «piccole narrazioni» e delle singolarità della paralogia.⁴⁰ Infine, alla morte di Foucault, prende origine un dibattito francotedesco intorno all'eredità filosofica della sua critica dell'Illuminismo: Manfred Frank gli contrappone un razionalismo «critico» e gli rimprovera «le aporie di una critica della società che non si cura dell'etica e ricade così nelle categorie derivanti dal vitalismo e dal darwinismo sociale»,⁴¹ prima che Habermas, in nome di un razionalismo «comunicazionale» non critichi in un celebre articolo le «riduzionistiche» teorie del potere di Foucault e la filiazione francese di un pensiero «trasgressivo», riconducendo addirittura tutto il suo lavoro all'opera di Georges Bataille.⁴² Un dibattito generale lanciato all'epoca dallo stesso Habermas: nella conferenza tenuta nel 1980 a Francoforte, in occasione del premio Adorno, egli invitava già a estendere il «progetto della modernità» contro il «conservatorismo» postmoderno e le sue «compromissioni» con il capitalismo avanzato.

Eppure le convergenze francotedesche sono numerose. Al di là della facilità della polarizzazione filosofica, molto spesso è proprio attraverso un faccia a faccia, ossia mettendo teoria francese e teoria critica postfrancofortese a confronto («patate fritte francesi e salsicce di Francoforte» come le ha comicamente abbinate il critico Rainer Nägele),⁴³ che la comunità universitaria mondiale, da Tokyo a Città del Messico, cerca di spiegare le modalità contemporanee del potere e del capitale, gli obiettivi della lotta sociale, nonché il fatto che questa si forgi gli strumenti di una «teoria-mondo». Da una parte e dall'altra infatti le diagnosi storiche e l'orizzonte critico non sono così distanti. Ciò vale anche per la famosa critica del soggetto, secondo la quale tra il soggetto desostanzializzato, o costruito per assoggettamento, della teoria francese e l'identità individuale oramai

«fluidificata dalla comunicazione» in Habermas non ci sarebbe una totale assenza di rapporto; anzi, Albrecht Wellmer riunisce i due concetti persino all'interno di una medesima «forma di soggettività che non coincide più con l'unità rigida del soggetto borghese».⁴⁴

Anche Seyla Benhabib evoca una continuità tra il «sospetto nei confronti della logica dell'identità» già presente in Adorno e le tesi foucaultiane e derridiane delle femministe americane (da Judith Butler a Joan Scott) sulle «categorie identitarie [...] in quanto conducono necessariamente all'esclusione»; sulla base di tale continuità Benhabib invita a «ripensare il progetto di una teoria critica» per adattarla al presente storico, quello di un «avvento simultaneo dell'interazione globale e della frammentazione culturale».⁴⁵ I sostenitori di una simile *alleanza* teorica la giustificano con la necessità di pensare oggi, attingendo alle intuizioni tanto di Deleuze e di Foucault quanto dei discendenti di Adorno, ciò che sta accadendo al modello liberale dello spazio pubblico borghese, di cui Habermas proponeva la genealogia già quaranta anni fa. E anche tra la nozione di «disprezzo» del filosofo tedesco Axel Honneth e il concetto lyotardiano di «torto» può essere stabilita una convergenza che permetta di pensare le nuove forme di invisibilità e di umiliazione sociali.⁴⁶ Il futuro della teoria mondiale risiede dunque *anche* nella complementarità francotedesca; riposa su una alleanza, contenuta ma decisiva, tra procedimenti che si contrappongono relativamente al loro ethos, al loro *stile* di pensiero, persino alle loro opinioni tematiche e prima di tutto ai loro rispettivi discepoli, ma che non per questo mancano di avvicinarsi all'orizzonte comune di una critica in atto del presente storico.

NOTE

¹ Jean Baudrillard, *Amérique*, Grasset, Paris 1986, trad. di L. Guarino, *America*, SE, Milano 2000, p. 91.

² Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1964, trad. di C. Lusignoli e D. De Agostini, *Marcel Proust e i segni*, Einaudi, Torino 1986, p. 94.

³ Cfr. Kevin Murray (ed.), *The Judgment of Paris. Recent French Theory in a Local Context*, cit.

⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds*, cit., p. 100.

⁵ Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Seabury Press, New York 1979.

⁶ Pierre Bourdieu, «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées», cit., p. 5.

⁷ Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000, trad. di A. Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

⁸ Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1992, trad. di E. De Medio, *Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, A-change, Milano 2000.

⁹ Giorgio Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977; *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990; *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹⁰ Cfr. per esempio Slavoj Žižek, *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid To Ask Hitchcock)*, Verso, New York-London 1992.

¹¹ Come dal titolo di uno dei suoi saggi, Id., *The Ticklish Subject*, Verso, New York e London 1999, trad. a c. di D. Cantone e L. Chiesa, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina,

Milano 2003.

¹² Id., *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11 and Related Dates*, Verso, London 2002, trad. di M. Senaldi, *Benvenuti nel deserto del reale. Cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, Meltemi, Roma 2002.

¹³ Cfr. Laurent Jeanpierre, «Postface: d'un communisme qui viendrait...», in Slavoj Žižek, *Le Spectre rôde toujours*, Nautilus, Paris 2002.

¹⁴ Le citazioni che seguono sono tratte da Édouard Glissant, «Le chaos-monde, l'oral et l'écrit», in Ralph Ludwig (éd.), *Écrire la «parole de nuit»*. *La nouvelle littérature antillaise*, Gallimard, Paris 1994, pp. 111-129.

¹⁵ Cit. in François Cusset, «Écritures métissées», in *Magazine littéraire*, novembre 2000, n. 392, p. 14.

¹⁶ Françoise Lionnet, *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*, Cornell University Press, Ithaca 1995, pp. 170-171.

¹⁷ Michael Dash, *Haiti and the United States. National Stereotypes and the Literary Imagination*, Macmillan, New York 1988.

¹⁸ Edward Said, «Secular Criticism», cit., p. 228.

¹⁹ Cit. in Jean-Philippe Mathy, «The Resistance to French Theory in the United States. A Cross-Cultural Inquiry», in *French Historical Studies*, autunno 1995, vol. XIX, n. 2, p. 347.

²⁰ Cfr. Meera Nanda, «The Science Wars in India», in *Dissent*, inverno 1997.

²¹ Cfr. Jesús Martín-Barbero, *Communication, Culture and Hegemony. From the Media to Mediations*, Sage, London 1993.

²² Néstor García Canclini, *Transforming Modernity. Popular Culture in Mexico*, University of Texas Press, Austin 1993.

²³ Jorge Volpi, *El fin de la locura*, Seix Barral, Barcelona 2003, trad. francese *La Fin de la folie*, Plon, Paris 2003.

²⁴ Tomás Abraham, *Vidas Filosóficas*, Prometeo Libros, Buenos Aires 1999.

²⁵ Cfr. il suo contributo a Manfred Max-Neef (ed.), *Desarrollo a escala humana*, Nordan-Comunidad, Montevideo 2001.

²⁶ José Guilherme Merquior, *Foucault*, Fontana Press/Collins, London-Glasgow 1985, trad. di S. Maddaloni, *Foucault*, Laterza,

Roma-Bari 1988.

²⁷ Olavo de Carvalho, «Sokal, parodista de si mismo», in *Folha de São Paulo*, 21 ottobre 1996.

²⁸ Cfr. Yue Daiyun, *To the Storm. The Odyssey of a Revolutionary Chinese Woman*, University of California Press, Berkeley 1985.

²⁹ Frase riportata dall'editore Lindsay Waters al ritorno da un convegno a Pechino.

³⁰ Cfr. Shinichi Nakazawa, «Gojiro no Raigou», in *Chuo Kōron*, 1983, cit. in Yoshihiko Ichida e Yann Moulier-Boutang, «La fin de l'histoire: un jeu à trois», in *Multitudes*, estate 2003, n. 13, p. 18.

³¹ Karatani Kōjin, *Architecture as Metaphor. Language, Number, Money*, Mit Press, Cambridge 1995.

³² Hiroki Hazuma, «Two Letters, Two Deconstructions», in *Hiyho Kukan*, 1993, vol. II, n. 8, pp. 77-106.

³³ Cfr. Yoshi Oida, *The Invisible Actor*, Methuen, London 1997, trad. *L'attore invisibile*, Bulzoni, Roma 2000.

³⁴ Akira Asada, «Infantile Capitalism and Japan's Postmodernism. A Fairy Tale», in Miyoshi Masao e H.D. Harootunian (eds.), *Postmodernism and Japan*, Duke University Press, Durham 1989, pp. 273-278.

³⁵ Félix Guattari, «Tokyo l'orgueilleuse», in *Multitudes*, cit., p. 58.

³⁶ Sono le ultime parole di Luc Ferry e Alain Renaut, *Il 68 pensiero*, cit., pp. 272-273.

³⁷ Denis Donoghue, «Deconstructing Deconstruction», cit., p. 37.

³⁸ Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995.

³⁹ Cfr. Diane P. Michelfelder e Richard E. Palmer (eds.), *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, Albany 1989.

⁴⁰ Un dialogo continuato in seguito tra Lyotard e Richard Rorty; cfr. i contributi e il dibattito in «La traversée de l'Atlantique», *Critique*, maggio 1985, n. 456, pp. 559-584.

⁴¹ Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, cit.

⁴² Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, cap. 9, pp. 241-269.

⁴³ Rainer Nägele, «Frankfurters and French Fries», cit. in Andreas Huyssen, «Mapping the Postmodern», cit., p. 32.

⁴⁴ Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, trad. a c. di F. Carmagnola, *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Unicopli, Milano 1987, p. 133.

⁴⁵ Seyla Benhabib, «Reversing the Dialectic of Enlightenment. The Reenchantment of the World», in John P. McCormick (ed.), *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology. Political and Social Theory from Nietzsche to Habermas*, Duke University Press, Durham 2002, p. 347.

⁴⁶ Yves Cusset, «Lutter pour la reconnaissance et/ou témoigner du différend: le mépris, entre tort et reconnaissance», in Emmanuel Renault e Yves Sintomer (éds.), *Où en est la théorie critique?*, La Découverte, Paris 2003, pp. 201-216.

14. Nel frattempo, in Francia...

«Tutto invecchia a vista d'occhio, e ben presto si parlerà dei vecchi antisessantottini.»

PHILIPPE SOLLERS, *Le nihilisme ordinaire*

La Francia, o il mondo alla rovescia. Mentre sulla scia degli Stati Uniti il resto dell'intellettualità mondiale incorpora poco per volta le prospettive lacaniano-derridiane e foucaultiano-deleuziane, ben presto in Francia vengono bandite non solo le suddette prospettive ma persino la possibilità che costituiscano oggetto di dibattito; molto rapidamente si ritrovano a essere una sorta di monopolio di nostalgici e, nella misura in cui scompaiono gli autori interessati (Barthes nel 1980, Lacan nel 1981, Foucault nel 1984, Guattari nel 1992, Deleuze nel 1995, Lyotard nel 1998), appannaggio dei soli eredi intellettuali e di quelli legittimi. Oramai la loro unica attualità è editoriale, storica, commemorativa, insomma ostentatamente postuma. Se tra il 1981 e il 1983 la politica economica francese ha avuto l'audacia di andare controcorrente rispetto alle scelte perseguite in ogni altra parte del mondo, da più di un quarto di secolo il panorama intellettuale francese nella sua totalità volge ostinatamente le spalle al resto del pianeta. La sociodemografia intellettuale potrà forse spiegare un giorno le conseguenze a lungo termine di questo improvviso voltafaccia dell'inizio degli anni ottanta, di cui dobbiamo ora ricordare la storia, e potrebbe spiegare la brutale interruzione della crescita, la potatura dei germogli, l'obsolescenza improvvisa delle gemme appena spuntate, insomma tutte quelle metafore botaniche che stanno a indicare il fatto che la teoria francese ha prodotto in Francia assai pochi seguaci e, conti alla mano, assai pochi successori. Il che spiega soprattutto – tenuto conto della tempistica propria dei transfert culturali (visto che *L'anti-Edipo*

ha infiammato l'Argentina o il Giappone soltanto quindici anni dopo la Francia) – l'inesorabile declino dell'influenza intellettuale francese nel mondo a partire dall'apogeo della teoria francese, un declino al quale la Francia «pensante» non sembra in grado di poter rimediare nell'immediato. Questo spiacevole divario è una storia di tradizioni, di rancori, di malafede e di ideologia, una storia tattica e ovviamente politica; forse anche un effetto di quell'ingiustificabile complesso di superiorità intellettuale che, nel 1909, permise a un certo Saint-André de Lignereux di dire degli americani quello che del resto ancora oggi pensano sottovoce molti suoi pronipoti: «Anche se fondano con assegni stratosferici università, accademie, biblioteche, musei, sarà tutto inutile; dovranno prostrarsi al cospetto della nostra supremazia intellettuale».¹

L'umanismo isolato, o il risorgere dei grandi concetti

I fatti sono noti. Nel 1974, con la vicenda di Solženicyn, a seguito dell'arrivo a Parigi del celebre dissidente sovietico e della pubblicazione di *Arcipelago Gulag* e dagli alterchi dei mesi successivi tra gli intellettuali antimarxisti e un irremovibile Pcf, che oltretutto non si tira indietro dal far circolare il sospetto che i dissidenti siano «fascisti» o agenti della Cia, il leitmotiv della *rivoluzione* rimasto a fior di labbra dal 1968 si ritrova in pochi mesi eclissato dalla scena a vantaggio di un'altra questione, più morale che utopica: «la questione chiave del nostro tempo, quella [...] dello Stato totalitario»,² come nel 1977 sostiene Bernard-Henri Lévy. Durante gli anni che vanno dal 1976 al 1978, attorno al sostegno ai dissidenti, alle petizioni antisovietiche e alle prime operazioni umanitarie su grande scala (e di lì a poco alla controversia mediatica dell'operazione «una nave per il Vietnam» di Bernard Kouchner), si coagula dunque una opposizione intellettuale organizzata contro tutte le forme della sinistra rivoluzionaria ancora attive in Francia; è un susseguirsi di voltafaccia e ribaltamenti di fronte, ex militanti maoisti e vecchi leader studenteschi si attivano per combattere i gulag (compresi quelli cinesi) o a favore delle *boat people*, sino a elaborare il nuovo

ricatto morale per gli intellettuali, che suona: o convertirsi subito oppure essere di lì a poco oggetto della riprovazione generale; stavolta infatti si prevede che i resistenti «dell'ultima ora» non riusciranno a farla franca. A gran voce si chiede anche di farla finita con i grandi *maîtres* e con gli inappellabili decreti sanciti dagli intellettuali, una istanza che fu fatta propria da Pierre Nora, il quale fondò *Le Débat* per dare vita a quella che egli chiamava «la repubblica *nelle* lettere».³

All'avanguardia di questa offensiva contro le dittature e contro il maggio 1968, contro la rivolta e contro la teoria, un gruppo di giovani intellettuali sostenuti da *Les Nouvelles littéraires* e dalle edizioni Grasset si autoproclama «i nuovi filosofi»: Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann, Maurice Clavel e qualche altro registrano successi di vendite strabilianti con alcuni saggi di circostanza che denunciano il pensiero rivoluzionario e ricollocano i diritti dell'uomo al centro del «dibattito». L'operazione somiglia a un richiamo all'ordine degli intellettuali, dato che Lévy sembra nutrire più rancore nei confronti dell'«ideologia del desiderio» di Deleuze e Guattari che nei confronti dei campi sovietici, mentre Glucksmann, chiamando in causa Hegel, tuona che «pensare è dominare» e attribuisce la responsabilità del nazismo e dello stalinismo ai grandi filosofi tedeschi. Il pensiero è l'ultimo idolo che dovrà essere abbattuto dalla repubblica laica: la critica teorica e persino la teoria critica condurrebbero, stando alle dichiarazioni dei nuovi censori, direttamente ad Auschwitz e a Kolyma, oramai tra loro intercambiabili. Come sostengono Michael Löwy e Robert Sayre, «“nuovi filosofi” e altri calpestano allegramente i loro idoli ideologici di ieri, gettando via con l'acqua sporca del bagno ogni idea di critica sociale».⁴ Mentre nasce nell'ombra *Les Révoltes logiques*, la rivista fondata da Jacques Rancière per ripensare la questione proletaria, suscitano grande clamore la nuova collana di *Esprit*, la rivista *Commentaire* di Raymond Aron e persino *Le Matin de Paris*, il quotidiano del Partito socialista, nonché la nuova formula, invero alquanto festaiola, lanciata da *Actuel*: «Gli anni ottanta saranno attivi, tecnologici e allegri» avverte l'editoriale.

A livello intellettuale saranno soprattutto gli anni di una

riesumazione e di una sdrammatizzazione ideologica della tradizione liberale francese del XIX secolo, all'interno di un orizzonte politico contraddistinto (dopo un secolo di eccezione francese) da una «repubblica del centro»:⁵ Marcel Gauchet e Pierre Rosanvallon fanno riscoprire Tocqueville e Benjamin Constant; Alain Renaut e Gilles Lipovetski esplorano la figura dell'«individuo» come compimento della modernità; Roger Fauroux, Alain Minc e François Furet danno vita alla Fondation Saint-Simon; *Le Débat* di Pierre Nora si spinge sino a rispedire nel medioevo marxiano l'idea stessa di alienazione;⁶ Blandine Kriegel assimila qualsivoglia romanticismo politico alla logica totalitaria; John Rawls ma anche Friedrich Hayek vengono infine tradotti in francese; e Mona Ozouf e François Furet affermano – a qualche mese dal bicentenario e contro la storiografia marxista – che «la Rivoluzione francese è terminata», invalidata addirittura dal Terrore del 1793, secondo la rilettura proposta da Furet nel 1979.⁷ Nel frattempo gli inizi degli anni ottanta sono anche l'epoca in cui Foucault e Deleuze, accanto al vecchio Sartre o persino a Claude Mauriac, si impegnano a favore dei rifugiati del Vietnam o contro le repressioni della polizia nel quartiere multietnico parigino della Goutte d'Or. Di lì a poco si schiereranno insieme a molti altri in favore della protesta in Polonia e contro il tentativo di sopprimere il sindacato di Solidarność da parte del generale Jaruzelski. Azioni puntuali, attivismo specifico, senza che nessuno di loro partecipi alla caccia alle streghe appena incominciata.

I nuovi filosofi hanno dalla loro il fatto di aver saputo prelevare una parte del proprio prestigio dai pensatori messi alla gogna, di avere recuperato con discrezione insegnamenti o concetti di quello che gli americani non hanno ancora incominciato a chiamare French Theory, per poi rivoltarli decisamente contro di essa. Glucksmann è stato infatti allievo di Foucault e Lévy di Derrida, così come Blandine Kriegel e Pierre Rosanvallon sono stati un tempo colonne portanti del seminario di Foucault al Collège de France. La tattica della sottrazione di eredità viene condotta speditamente: nel 1978 Lévy afferma che il maggio 1968 è stato «la prima grande resistenza *anticomunista* di massa in Occidente»,⁸ poi attacca la «barbarie» e la «volontà di morte» foucaultiano-deleuziane (*L'anti-Edipo* secondo lui

è il «libro maestro del movimento») ma utilizzando nel contempo il loro vocabolario del «flusso» e dell'*hybris* per descrivere il capitalismo,⁹ mentre Glucksmann, in *La cuoca e il mangia-uomini*, riprende le categorie di *Sorvegliare e punire* per denunciare il gulag. Sebbene il nuovo movimento non sia ancora omogeneo sul piano ideologico – giacché i «cristiani di sinistra» Christian Jambet e Guy Lardreau forgiavano a loro volta una versione postmoderna e anarcoide dello hegelismo di sinistra¹⁰ – accantona tuttavia velocemente la «tentazione anarchica» e gli accenti libertari dei primi anni per promuovere un cambiamento morale e, politicamente, un *centrismo* tattico e senza vincoli, fatta eccezione per i rispettivi collegamenti dei componenti con la «sinistra istituzionale», cui Lévy già dedicava *La barbarie dal volto umano* assicurando che avrebbe ben presto avuto «i nostri destini nelle sue mani». E il motivo è evidente.

Il primo settennato di François Mitterrand vede il moltiplicarsi degli strappi fra la sinistra al potere e l'avanguardia intellettuale del decennio precedente, a tutto vantaggio dei nuovi umanisti «di centro». Nel dicembre 1981, in merito alla vicenda polacca Jack Lang denuncia su *Le Matin* «un'incongruenza tipicamente strutturalista»,¹¹ prima che Max Gallo, portavoce del governo, non prenda atto del divorzio rammaricandosi su *Le Monde* del luglio 1983 per «il silenzio degli intellettuali di sinistra» e per il loro debole sostegno alle «forze» dell'unione della sinistra. Dalle disaffiliazioni degli uni sino ai cliché degli altri sulla «fine delle ideologie», la crescita dello smarrimento intellettuale nella Francia degli anni ottanta esigerebbe una vera e propria analisi storica; all'epoca saggisti e periodici ne indicavano alcuni fattori conclamati, come il trionfo sociale dell'individuo (piuttosto che il «ritorno del soggetto»), la promozione dell'ironia e della spensieratezza festaiola come valori-rifugio, il nuovo realismo antiutopistico legato all'aumento della disoccupazione o ancora la conversione dei bambini del *baby boom* (e degli scalmanati attivisti del 1968) a una cultura di impresa per lungo tempo disprezzata. Lo smarrimento è legato a una ricomposizione in profondità degli intellettuali francesi, le cui posizioni dominanti vengono poco per volta trasferite dall'università alternativa verso i media ufficiali, da una ultrasinistra senza etichette

ai nuovi circoli del centrosinistra e dalle critiche del capitale e della cultura borghese verso lo sdegno in ambito geopolitico e umanitario. Una miscela composta di neokantismo repubblicano in ambito intellettuale e di una mobilitazione «etica» puntuale e mediatica come forma ultima di raggruppamento politico, spiega infatti lo sviluppo che ebbe all'epoca – sulle rovine del terzomondismo, nel posto lasciato vuoto dalla smobilitazione intellettuale e nelle tribune di un dibattito disertato – quella nuova ideologia consensuale ufficialmente promossa dai governanti che va sotto il nome di moralismo umanitario.

In questione, qui, non sono tanto la sua legittimità o i bisogni dei suoi lontani «beneficiari». Il problema è piuttosto quello del ruolo di referente che è venuta a giocare – rimodellando i contorni dell'ambito intellettuale francese e suscitando, intorno alle Ong come orizzonte del nuovo biopotere umanitario – una forma di *medicalizzazione* del pensiero politico; e ciò nel momento in cui tanto i multiculturalisti americani quanto i marxisti britannici, sicuramente galvanizzati in patria dal potere dichiaratamente reazionario di Reagan e Thatcher, stigmatizzavano questa nuova moda della filantropia mondiale in quanto intrisa di «disprezzo» occidentale e di «buona coscienza» borghese. Per i suoi ideologi francesi l'ingerenza umanitaria diventa l'«undicesimo comandamento»¹² e ben presto svolge nel panorama intellettuale l'esatto ruolo che per la generazione precedente era stato quello dell'imperativo alla rivolta. Viene allestita una nuova «martirologia» che non fa altro che riempire un vuoto politico ma che, più tatticamente, taccia di nullità morale l'analisi ideologica o la discussione critica che tenterebbero di collocarla all'interno di una prospettiva; oltre al fatto che essa offre, da Médecins du monde ai Restos du cœur, uno schiacciante plebiscito popolare al nuovo umanismo «postmetafisico» difeso dai giovani cerberi dell'intellettualità ricompattata. Una «martirologia» che «[vive] di cadaveri», di cui nel 1977 Deleuze attaccava la morale del risentimento e il paternalismo censorio, il modo di togliere la parola e di disinnescare la potenza di affermazione (vitale, o persino rivoluzionaria) delle «vittime» in questione: «Le vittime hanno

dovuto pensare e vivere in tutt'altro modo per fornire del materiale a chi ora piange, pensa e dà lezioni in loro nome».¹³

Eppure, tra i nuovi «democratici» dell'intellettualità francese e quegli autori di una generazione precedente – che erano stati accusati di promuovere una deliberata accozzaglia ideologica (68 pensiero, barbarie libertaria, irrazionalismo, dittatura, irresponsabilità) e che, occupati a portare avanti la loro opera, considerano a giusto titolo di avere di meglio da fare che rispondere a simili accuse – il dibattito non avrà mai per davvero luogo. Mentre Lyotard, in *Rudimenti pagani*, si limita a mettere in ridicolo il nuovo «gioco» parigino che consiste nel rimbalzarsi il «grande racconto» di «Jessie» (Gesù) tra «Clavie» (Clavel) e «Gluckie» (Glucksmann), Deleuze ha già detto tutto nel suo articolo del 1977, passato quasi inosservato: ritorno dei «dualismi sommari» e di «concetti estremamente grossolani» (*la legge, il mondo ecc.*), «massiccio ritorno a un autore o a un soggetto vuoto alquanto vanitoso», una «sgradevole forza reazionaria», l'invenzione di un «marketing letterario e filosofico» e del «giornalismo [come] pensiero autonomo e autosufficiente»; e ciò prima di concludere che «non hanno fatto altro che rendere di nuovo soffocante, asfissiante, un ambiente dove prima filtrava un po' di aria», nonché ribadire «la negazione di ogni politica e di ogni sperimentazione».¹⁴ Alla sua breve analisi mancava soltanto il duplice argomento, più sociologico, delle motivazioni strategiche, quelle di un nuovo «carrierismo» morale e dei valori di anticonformismo e di libertà mentale appiccicati a ogni denuncia populista dei legittimi pensatori. Bourdieu aveva formulato quest'ultima legge generale, che regola la concorrenza all'interno dell'ambito intellettuale, in termini che, sul piano delle logiche di appartenenza, si adattano a meraviglia tanto ai nuovi moralisti francesi (da Lévy a Finkielkraut o a Bruckner) quanto ai loro cugini conservatori americani (i vari Kimball, Kramer o D'Souza dell'offensiva anti-PC): «Si tratta dunque di rovesciare la rappresentazione dominante [...] e di dimostrare che il vero conformismo sta nell'atteggiamento dell'avanguardia [...]: la vera audacia apparterrebbe a coloro che hanno il coraggio di sfidare il conformismo dell'anticonformismo».¹⁵ In altri termini, il messaggio

nuovo vuole essere ecumenico e liberatorio, da cui il suo largo successo: rassicuratevi, ripetono, l'aristocrazia del gergo che vi esclude e del «radical chic» ha fatto il suo tempo ed è stata spazzata via dalle forze della storia; il posto è libero perché finalmente vi facciano ritorno le persone oneste.

Meno di dieci anni dopo l'esordio dell'offensiva, ecco la stoccata finale – che farà inorridire per qualche tempo gli assopiti discepoli – inferta da Luc Ferry e Alain Renaut con *// 68 pensiero*.¹⁶ I loro copiosi scritti denunciano in primo luogo le adesioni al pensiero di Nietzsche e poi, sulla scia dell'affare Heidegger, lo heideggerismo francese, rilanciando un «ritorno a Kant» e all'ideale dei diritti dell'uomo, quando non procedono addirittura a una duplice operazione di divinizzazione dell'uomo e di umanizzazione del divino che restituisce immediatamente la misura della distanza percorsa a partire dagli anni settanta.¹⁷ Ma il bersaglio preferito resta *// 68 pensiero*: gli autori non condannano soltanto Foucault, Derrida o Lacan per avere tentato un «rilancio» che va oltre l'«irrazionalismo tedesco», ma esprimono altresì un ossessivo antimarxismo che li mette ovviamente nella condizione di mancare la vera questione della teoria francese (ossia il suo porsi in quanto alternativa e complemento a Marx); un simile attacco serve oltretutto per porre le basi di un umanismo di fine secolo meno «ingenuo» di quello anteriore ai «sixties», corredato da una maturità ricavata anche dalle «aporie [...] dell'antiumanismo».¹⁸ La parentesi si chiude, concludono i due autori, e il fatto di avere messo in guardia i cittadini responsabili dalle illusioni del primo umanismo, rende non del tutto inutile il folklore degli «ideologi del desiderio». Qui come ovunque sono di rigore soprattutto l'argomento virtuoso e l'impegno morale: mentre nel 1977 Lévy lancia la sua crociata concludendo che «non restano che l'etica e il dovere morale» per evitare «dimissione, abbandono, di fronte alla processione del Male»,¹⁹ Pierre Nora accusa le scienze umane di avere per vent'anni messo fine alla «funzione etica» e alla «morale del quotidiano»;²⁰ a loro volta, Ferry e Renaut arrivano persino a rimproverare a Foucault e a Deleuze di avere favorito, attraverso la loro critica del soggetto, «l'io del narcisismo contemporaneo», il suo sbriciolamento «cool» e la sua eteronomia,²¹

attribuendogli così, senza fare una piega, la responsabilità della lunga festa egoista degli anni ottanta.

Convinti che tutte le sventure della Francia, e accessoriamente del resto del mondo, sono originate da tre disgrazie, ossia il maggio 1968, i filosofi scarmigliati degli anni settanta e il nuovo «relativismo» identitario proveniente dall'America, gli eroi di questo rigurgito morale si ritrovano, a distanza di venticinque anni, a tenere ancora in pugno le redini del potere intellettuale francese: Lévy attraverso la stampa e l'editoria sino ai corridoi del potere, Nora alla guida di *Le Débat* e in contatto con i colleghi di *Esprit* e di *Commentaire*, aroniani e tocquevilliani giovani e meno giovani dalla Sorbona all'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Ehess), Rosanvallon e Kriegel dalla Confédération Française Démocratique du Travail (Cfdt) ai grandi rapporti ministeriali, infine Renaut al Consiglio nazionale dei programmi e Luc Ferry in qualità di primo ministro dell'Educazione nazionale venuto dalla «società civile»; un ministro predicatore che, in occasione dei dibattiti sulle sue controverse riforme o nella sua *Lettre à tous qui aiment l'école*, inviata d'ufficio a tutti gli insegnanti, continua a mettere il «disastro» della scuola ancora sul conto delle «derive identitarie», del «giovanilismo [...] demagogico» e dell'«ideologia spontaneista» ereditata dal «maggio 68» e dai suoi *maîtres-penseurs*.²²

Il lento ritorno del rimosso

Ma non tutti i grandi attori di questa società francese «modernizzata» sono d'accordo nel mettere nel dimenticatoio Foucault, Deleuze o Baudrillard, e nemmeno Guy Debord; teorici dell'impresa, strateghi del management, assicuratori e risk manager, pubblicitari e pionieri dell'«eventuale», quadri dirigenti dell'industria culturale o cronisti della stampa *trendy* e tutti gli altri cantori dell'«autorganizzazione come neoconservatorismo festoso»,²³ hanno infatti trovato il modo di utilizzare gli autori incriminati, nell'ambito e a vantaggio di quel nuovo ordine sociale «autorganizzato» da loro promosso. In primo luogo siamo in presenza di una curvatura delle

logiche del flusso e della disseminazione, nonché del vocabolario che le contraddistingue, che le pone al servizio di vaghe teorizzazioni dell'impresa «leggera» o «in rete»: «con l'autorità loro conferita dagli innumerevoli riferimenti a Jacques Derrida, Michel Foucault e Jean-François Lyotard» sostiene Armand Mattelart «ci spiegano la nascita dell'«impresa postmoderna». L'impresa degli anni ottanta diviene l'entità immateriale, la figura astratta, l'universo di forme, simboli e flussi di comunicazione».²⁴ E negli ambienti francesi della comunicazione, dalla stampa alla pubblicità, a nessuno passa per la testa di servirsi, data la loro aura di maleficio, delle formule trasformate in ritornello sullo «spettacolare integrato» o sullo «spostamento dall'avere all'apparire» ricavate dalla *Società dello spettacolo* di Debord. In maniera generalizzata, ogni pensiero canonico cui sia possibile far recitare, invertendone la logica propria, il nuovo credo dell'autoemergenza e dell'organizzazione senza soggetto – variante in voga (e meno connotata) della metafora della mano invisibile – si trova a essere al centro dell'attenzione mediatica o dei consulenti-filosofi degli anni novanta. Dal *conatus* spinoziano al piano di immanenza deleuziano e dalla microfisica foucaultiana alle tesi più mistiche di un buddhismoedulcorato, tutto fa brodo per intonare l'elogio all'autodisciplina del mercato, fosse anche con il pretesto di un nuovo lirismo libertario.

Più nello specifico, in un simile contesto l'opera di Michel Foucault è stata oggetto di un recupero ideologico, discreto ma ricorrente, da parte di alcuni ambienti dirigenziali; e ciò a partire dalle reti scientifiche dell'École polytechnique, dove gestione sociale e controllo cibernetico vengono teorizzati congiuntamente, sino alla Cfdt di Jacques Julliard e di Nicole Notat,²⁵ all'interno della quale si concretizza il passaggio decisivo dall'utopia autogestionale degli anni settanta ai nuovi programmi di management cosiddetto «partecipativo», sino alle tavole rotonde di alti funzionari sulla riforma della cassa integrazione o della Sicurezza sociale. In maniera più sistematica, il pensiero foucaultiano è anche stato sottoposto a una rilettura di destra e di tipo imprenditoriale nella logica delle nuove teorie *assicurative*, e ciò per iniziativa di François Ewald, suo vecchio assistente al Collège de France, e di Denis Kessler, presidente

della Fédération française des sociétés d'assurance, di lì a poco vicepresidente del Medef (Mouvement des Entreprises de France) e ispiratore del suo progetto di «rifondazione sociale». La nuova gestione sociale preconizzata da Ewald e Kessler è fondata su una distinzione tra «rischiofili» e «rischiofobi» e fa del concetto di *rischio* una «morale e [un'] epistemologia», la sola «maniera di definire il valore dei valori».²⁶ Appena prima della morte di Foucault, Ewald – che teorizzerà il «principio di precauzione» in seguito alla vicenda della mucca pazza²⁷ – si era orientato agli studi di diritto e verso la nuova rete della Fondation Saint-Simon, della quale redige anche la prima «carta verde» nel 1982. Ha subito manipolato l'eredità di Foucault: incoraggiato da quest'ultimo a «sostituirlo» (ma affinché egli vi «sviluppassse [il proprio] punto di vista») in occasione di un convegno tenutosi all'Aia alla fine del 1983 su filosofia e diritto internazionale, Ewald riesumò la «crisi» dell'universale kantiano così come era stata diagnosticata da Foucault per poi concludere, però in maniera più legalistica che foucaultiana, che tutto «il pensiero di Michel Foucault invita [...] a esaminare come le trasformazioni della comunità internazionale, delle relazioni politiche, delle pratiche commerciali e delle relazioni culturali possano essere e saranno alla base di un *nuovo ordine giuridico*».²⁸

È però con *L'État providence*, pubblicato nel 1986 e dedicato a Foucault, che Ewald pone le basi teoriche di questo foucaultismo di destra, o *liberal-assicurativo*. Egli cita infatti alcuni concetti chiave dell'ultimo Foucault per renderli funzionali a un progetto ideologico diversamente formulato, che corrisponde più o meno alla «formulazione di un *nuovo immaginario politico*, come *immaginario assicurativo*».²⁹ Dall'archeologia foucaultiana si scivola in realtà verso un fatalismo storico e un taglio prescrittivo strettamente «ewaldiani». La constatazione storica principale di Foucault di un «passaggio dalla legge alla norma» non viene dunque ripresa per pensare questa nuova forma di potere «che ha il compito di occuparsi della vita»,³⁰ ma per pensare la necessità di un ammorbidimento del diritto sociale e di una «revisione del Codice civile» allo scopo di coprire tutti i rischi pensabili; e, all'interno di questa logica, la categoria degli «anormali» studiata da Foucault nel suo seminario del

1975, rimanda oramai più particolarmente a tutti coloro i quali, «allontanandosi troppo dalla norma [...], [diventano] per il gruppo un *rischio*, un pericolo».³¹ Giustificando il suo lavoro sul *welfare state* con l'urgenza di riflettere sulle «migliori modalità della sua gestione», ossia con un'«ipotesi postcritica» da contrapporre ai «discorsi morbidi della denuncia che troppo spesso provengono dalle scienze umane», Ewald intraprende qui niente meno che una genealogia, ma anche (oltrepassando il metodo genealogico) una giustificazione politica del «processo in base al quale la responsabilità viene concepita in termini di assicurazione» e della società, che farebbe storicamente seguito all'età dell'«identificazione giuridica colpa-responsabilità».³² Si tratta di mostrare che l'assicurazione è l'ultimo legame sociale valido nel momento in cui ciascuno – dall'armatore di navi petroliere al fumatore incallito e a tutti i precari – è definito anzitutto come portatore di una certa dose di rischio collettivo: l'assicurazione «è [diventata], nella diversità e articolazione delle sue *reti*, ciò che, al di fuori dei rapporti *liberi e volontari* della famiglia, del lavoro o del vicinato, ci lega, *praticamente*, gli uni agli altri: il legame sociale in persona, la sua *materialità*»;³³ il tutto ovviamente a distanze siderali dai modi di assoggettamento studiati da Foucault. Al di là del lavoro di Ewald e Kessler, i quali ridefiniscono la società come «una vasta assicurazione contro i rischi provocati dal suo stesso sviluppo»,³⁴ viene condotta di nascosto una complessiva reinterpretazione cibernetica delle teorie foucaultiane del «biopotere» e delle «società di sicurezza», che non ne propone tanto l'archeologia storica quanto la legittimazione tecnocratica. Intorno al concetto di «società del rischio» (*Risikogesellschaft*) proposta dal tedesco Ulrich Beck,³⁵ da quasi vent'anni, tra apocalitticismo postmoderno e razionalità dirigente, viene portata avanti l'elaborazione di un'intera socioeconomia del caos collettivo e della sua gestione assicurativa, la quale rivaluta la gerarchia sociale in funzione del «costo» rappresentato, in base alla salute o al finanziamento delle pensioni, dagli uni e dagli altri (così i dominati si vedono rimproverare il «rischio» che la loro situazione precaria fa correre alla società), e preconizza alcuni dispositivi di reazione in tempo reale agli «incidenti» e alle «diseguaglianze». Una

forma apertamente ideologica di permanenza spettrale che Foucault avrebbe sicuramente rifiutato.

Nel momento in cui i suoi obiettivi politici e filosofici assumono un posto centrale nell'università americana, in Francia la teoria francese si ritrova dunque doppiamente bistrattata: evacuata da un lato dalla dimensione intellettuale pubblica, dai liberali o dai tradizionalisti che invitano tutti a «superare» il maggio 1968, dall'altro spesso si ritrova stravolta nelle mani dei nuovi esperti preoccupati di rinnovare un pensiero gestionale convenzionale. L'università francese poi, in cui si era inizialmente sviluppata ma dove il suo statuto è sempre stato in definitiva abbastanza marginale (più letta a Vincennes che non alla Sorbona, menzionata in qualche corso di teoria letteraria e raramente iscritta nel programma delle facoltà di filosofia), dà nel contempo l'immagine di una istituzione ripiegata su se stessa, in posizione marginale sia rispetto ai dibattiti che agitano lo spazio pubblico mediatico francese sia rispetto alle questioni del tutto diverse che in contemporanea attraversano la rete universitaria mondiale. Con l'eccezione di qualche istituzione atipica e debitamente marginalizzata, le compartimentazioni disciplinari e i legittimi corpus, i metodi pedagogici di ieri e l'«universalismo» cognitivo sembrano per lo più non essere cambiati nel corso dei decenni. Sono i sintomi di un'irritazione dell'università francese contro tutto ciò che, dall'interdisciplinarietà agli studi identitari, rischierebbe di intaccare la sua bella e astorica *autonomia*. La disciplina filosofica, in particolare, ha preferito fermarsi al programma *prestrutturalista* piuttosto che fare posto a quel paradigma del *pensiero intensivo* da cui, come Foucault aveva avvertito nel 1969, la storia della filosofia così come veniva insegnata non si sarebbe ripresa facilmente: «pensare l'intensità [...], significa ricusare il negativo, [...] significa rifiutare insieme i filosofi dell'identità e quelli della contraddizione, [...] significa ricusare infine la grande figura del Medesimo che, da Platone a Heidegger, ha continuato ad avvolgere nel suo circolo la metafisica occidentale».³⁶ Ma è soprattutto contro le trasformazioni teoriche (e politiche) anglosassoni del pensiero intensivo che l'università francese ha messo in atto la resistenza più strenua, sbarrando la strada ai

minority studies, al dibattito sul comunitarismo, alle teorie dell'identità sessuale o persino alla sociologia delle scienze costruzioniste.

Nell'università francese, filosofia e letteratura – discipline dalla metodologia omogenea e dal corpus unitario – manifestano inoltre una certa avversione nei confronti dell'eclettismo epistemologico e dell'eterogeneità bibliografica tipica di tutte le transdiscipline imbastardite apparse negli Stati Uniti da venticinque anni a questa parte, dai *gender* ai *cultural studies*. Le scienze sociali invece fanno spesso leva sul fatto di avere fronteggiato l'invasione del «postmodernismo» americano, nel quale vengono annoverati alla rinfusa l'antropologo Clifford Geertz e le correnti postcolonialiste o di studio della *pop culture*, al punto da continuare a restare fissate, relativamente ad alcuni ambiti, ai paradigmi antropologici degli anni cinquanta. Proporre di organizzare un seminario sulle minoranze sessuali, o persino sulle pratiche culturali dei lavoratori frontalieri, significa talvolta passare per un pericoloso comunitarista o per un postmoderno e superficiale spacciato di concetti; e si tratta di difetti attribuiti, per sentito dire, tutti all'universitario d'oltreoceano e, in maniera più generale, a una società americana che gli osservatori francesi hanno sempre visto come un mostro finanziario e tecnologico, corrotto dall'incultura e dai tribalismi: «da Duhamel a Bernanos e da Mounier a Garaudy la causa appare chiara» sostiene Philippe Roger nel designare questa tipica tradizione francese «l'antiamericanismo è un umanismo [...]. Non c'è detrattore dell'American Way of Life che non si proponga come avvocato dell'umanità oppressa».³⁷

Eppure, nonostante le resistenze dell'università, nonostante la demonizzazione dell'America e dei suoi campus «balcanizzati», nonostante l'occupazione dello spazio pubblico francese da parte dei cantori dell'umanismo universalistico e degli ideali astratti della Repubblica, alla fine in Francia la porta si è socchiusa, con quasi vent'anni di ritardo, ai contributi teorici americani; il che ha provocato molto gradualmente, molto faticosamente, un ritorno del rimosso degli anni settanta, stavolta sotto la forma di un'interrogazione teorica sull'identità e sulle comunità. La lunga

durata della cosiddetta controversia sul «velo islamico», innescatasi nell'ottobre del 1989 quando due liceali di Creil si rifiutarono di «lasciare Dio fuori dei cancelli del collegio», permette poco per volta l'emergere di punti di vista condivisibili espressi da alcuni moderati che la parte legittima della laicità non poteva più tacere di essere «traditori della Repubblica», a meno di interdire qualsiasi dibattito. Il 1997 è l'anno del primo grande convegno nazionale sugli studi gay e lesbo, organizzato al Beaubourg su iniziativa di Didier Éribon, e del voto dei Pacs al parlamento, un «patto di unione civile» messo a punto dal governo di Lionel Jospin grazie al quale le coppie omosessuali hanno accesso a uno statuto legale. Contemporaneamente, le leggi sulla parità offrono l'occasione di un dibattito, per molto tempo ritenuto impossibile, sulla discriminazione positiva, limitata per il momento alle relazioni tra i due sessi. Ma poco per volta, tra gli scherni degli uni e i sermoni universalisti degli altri – che gridano ancora attraverso i media alla deriva «tribalista» o al «leninismo» culturale – le questioni della discriminazione minoritaria, della presenza delle minoranze etniche nei media, dell'omogenitorialità o ancora delle strategie di deviazione della *pop culture* in alcune comunità, incominciano a essere presi sul serio in Francia, acquisendo finalmente diritto di cittadinanza.

Ma la strada è ancora lunga e l'isolamento culturale francese sulle questioni dello stare-insieme comunitario e della politica identitaria è ben lontano dall'essere eliminato. Non basta infatti concedere a qualcuno/a una legittimità formale e folkloristica, come si fa spazio a una nuova categoria sul formulario del censimento. Sinora non si è fatto altro che affrontare a tentoni la questione del soggetto molteplice e della sua partecipazione a molteplici forme di minoranza simultanee, contro oltretutto la richiesta repubblicana di volerle insistentemente lasciare tutte fuori della porta nel momento in cui si entra nello spazio neutro dei «valori comuni»; la questione non è infatti stata ancora integrata a pieno titolo nelle scienze sociali, nelle organizzazioni militanti, nelle grandi istituzioni (o nei poli alternativi) dell'ambito intellettuale né, a più lungo termine, come paradigma storico. Senza contare il fatto che nessuno dei grandi

intellettuali americani coinvolti, largamente tradotti in tedesco, in italiano o in spagnolo, è stato pubblicato a tutt'oggi in francese, mentre disponiamo in tutto e per tutto di alcuni saggi teorici (spesso esauriti) di Edward Said e di un solo titolo di Judith Butler, pubblicato alla fine del 2002. Tutto ciò si inserisce in una tenace tradizione di isolazionismo intellettuale, dato che erano già stati necessari più di vent'anni affinché opere riconosciute al livello della *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn o *Una teoria della giustizia* di John Rawls vedessero la luce in traduzione francese. Tra le grandi correnti americane dell'ultimo quarto di secolo, non hanno esistenza editoriale in Francia, tradotte o commentate, né la filosofia analitica, né le convergenze tra pragmatica e filosofia continentale, né le tesi del multiculturalismo radicale, né le letture decostruzioniste in letteratura, né il pensiero subalterno e postcoloniale, e nemmeno le nuove teorie dell'identità di genere; e questo malgrado una timida e recente emergenza, «lenta ma inesorabile», della questione *queer*.³⁸ Decisamente, la Francia è in grado di cambiare solo lentamente, o con sofferenza. Oltre al fatto che sembra sempre valido, in ogni caso oggi più di quanto non lo fosse trent'anni fa, il giudizio di Walter Benjamin all'inizio degli anni trenta sull'«intellettuale di sinistra» francese, dalla Repubblica dei professori sino agli ex nuovi filosofi del secolo successivo: «la loro funzione positiva deriva interamente da un senso di dovere, non già nei confronti della rivoluzione, ma della cultura tradizionale» dato che in Francia, molto spesso, «il conformismo [dei letterati] nasconde alla loro vista il mondo in cui vivono», prima di aggiungere, per illustrare la sua idea, che ciò che allora «ha fatto per la libertà il romanzo» è trovare nelle pagine di Proust sull'omosessualità più che in tutto il «romanzo sociale» del periodo tra le due guerre.³⁹

Alla fine dunque, rifiutata politicamente in patria e largamente testualizzata nei campus americani, la French Theory continua a rimandare, persino trent'anni dopo la pubblicazione dei suoi testi principali, a un'incompiuta collettiva, a un potenziale intellettuale intatto, a quello che resta l'orizzonte di una pratica teorica piena e completa, che non venga né demonizzata dai moralisti né trasformata in astrazione retorica o in radicalismo da salotto.

Improbabile terza via, evocata dal critico Peter Starr, che scartava tanto il ricatto morale dei nuovi filosofi quanto, di contro, le invettive di universitari «troppo attaccati al corpo sublime della teoria» per andare ad affrontare le lotte sociali o il caos della merce: è urgente inventare alternative, concludeva nel 1995, a quella «scelta troppo rozza tra un antiterrorismo a sua volta terrorista [in Francia] e l'inclinazione monarchica degli universitari [negli Stati Uniti] guidata soltanto dal loro terrore del mercato».⁴⁰ A quella scelta, in altri termini, tra il moralismo e la sofistica, o tra la razionalità monovalente dei cani da guardia francesi e una discussione della crisi della ragione che assai spesso si traduce, negli Stati Uniti, nella sola «crisi di versi».

Scienza pura e ragione di Stato

Tra un gioco di parole e un manifesto, il censore Alan Sokal sul quale si è aperta questa inchiesta non avrebbe dunque fatto altro che sollevare un pudico velo sulla vera e propria orgia di teoria che agita l'università americana da trent'anni a questa parte, su una dissolutezza concettuale e discorsiva di cui la Francia, dal canto suo, non aveva davvero idea. Sokal non ha fatto altro che afferrarne un filo che spuntava, ed è bastato tirarlo per dipanare tutta la matassa. Il fisico aveva ovviamente le sue ragioni, ossia la difesa non tanto di un programma ideologico, nonostante il suo dubbio appello ai «valori», quanto invece e in primo luogo di un territorio disciplinare, quello delle scienze esatte. Se infatti, nel corso di questa panoramica, non ci siamo imbattuti tanto in questioni territoriali quanto in una guerra tra culture, quest'ultima ha scatenato anche di rimbalzo una vera e propria *guerra tra scienze* negli Stati Uniti, condotta a tambur battente ai piedi dell'imprendibile fortezza tecnoscientifica americana. Sin dall'inizio, i pionieri della teoria francese avevano provato la forte tentazione di andare ad applicare i loro nuovi strumenti sovversivi all'universo delle scienze e al suo austero separatismo: nel 1973 le critiche Marilyn August e Ann Liddle proponevano di «invertire il processo [strutturalista] che utilizza la

scienza per interrogare la letteratura» affinché «opere come quelle di Artaud e di Bataille diventassero strumenti in grado di consentire il funzionamento [inedito] e di contestare le scienze».⁴¹ Ma è nel 1976, con un convegno interdisciplinare a Cornell e la creazione della Society for Social Studies of Science, che nasce la corrente di sociologia *costruzionista* delle scienze, che si sviluppa non tanto secondo l'eredità di Bataille quanto dall'incrocio tra la teoria francese, l'antropologia marxista britannica delle scienze proveniente dalla Scuola di Edimburgo e la sociologia funzionalista americana delle istituzioni, inaugurata, quest'ultima, da Robert Merton negli anni cinquanta. A una fase più epistemologica della sociologia delle scienze, legata alla ricezione anglosassone del lavoro di Thomas Kuhn, succede dunque – attorno alle indagini di Bruno Latour e di Steve Woolgar nei laboratori californiani – una fase più empirica, che va ben presto a integrare le sue ricerche con i fattori culturali, etnici o persino sessuali; e ciò prima che le rivendicazioni identitarie radicali degli anni novanta, scatenatesi contro la Ragione maschilista o la Scienza imperialista, non mescolassero le carte scatenando nell'università, tra scuole di scienze e dipartimenti di scienze sociali e di letteratura, un nuovo tipo di conflitto delle facoltà.

Ma, piuttosto che prendere di mira un nemico o designare le proprie vittime, la missione affidata da Bruno Latour ai *science studies*, per altri versi rigorosa e senz'altro ambiziosa, consiste nel superare il precedente approccio normativo (che distingue tra *buona* e *cattiva* scienza) e storicista (che rende conto di un semplice *progresso* del sapere), allo scopo di riuscire a «comprendere come la scienza e la tecnologia forniscano alcuni degli elementi richiesti per assicurare la costruzione e la stabilità della società nel suo insieme».⁴² La scienza come modello razionale, come garante ultima dell'ordine sociale: un'ipotesi epistemologico-politica che la sociologia francese delle scienze, prodigatasi nello sforzo di isolare un Bruno Latour o una Isabelle Stengers e di aggirare le loro reti di ricerca, non ha voluto fare propria, rifiutando ostinatamente l'idea che la scienza fosse anzitutto *una costruzione*⁴³ la cui esistenza si darebbe interamente all'interno dei limiti della storia e che la sua «passione» francese (accanto alla tecnofobia da salotto) ha qualcosa

da insegnarci anche sui nostri costumi politici. La vecchia fiducia radicalsocialista francese nelle scienze e nella ricerca nasconde infatti il modello specificamente francese di uno «Stato razionale», di uno Stato il cui modello coincide con quello della razionalità scientifica, di una Repubblica francese della quale la scienza è storicamente costitutiva. La scienza, in quanto referenza ultima, assume il ruolo di una vera e propria «ragione» di Stato e di estremo baluardo contro tutti i relativismi, identitari o cognitivi. Così come l'attività di un laboratorio viene detta in Francia «scientifica» prima (ma anche invece e in luogo) di essere specificata – come se la categoria stessa di *scienza* rendesse immediatamente irrilevante il fatto di sapere se l'attività in questione si basa su quel determinato materiale, su quel determinato protocollo o dipende da quella determinata comunità sociale o etnica – alla stessa maniera la Repubblica dichiara alle minoranze che la compongono che non le considera come ebrei, nordafricani o omosessuali, ma *esclusivamente* come cittadini. La cittadinanza, allo stesso modo che la scienza, funziona qui se non come finzione ideologica, per lo meno come corrispettivo politico di una razionalità unificante, incaricata di decretare la generalità a spese delle condizioni specifiche che potrebbero invalidarla. Niente di sorprendente, qualora si tenga conto di questa eccezione francese, che le tesi costruzioniste, rese popolari negli Stati Uniti dai lavori di Bruno Latour e di Ian Hacking e, *a fortiori*, le questioni della minoranza o della differenza culturale, non abbiano mai potuto penetrare l'epistemologia e la sociologia delle scienze in Francia; da cui l'isolamento istituzionale di un Bruno Latour, confinato a Parigi nel laboratorio di sociologia dell'École des mines. Sembra che né la fiducia nella ragione né l'unità della Repubblica sopravviverebbero in tali condizioni.

È non solo contro il fervore razionalista francese – che accomuna l'empirismo trascendentale di Bergson e l'epistemologia di Bachelard o di Canguilhem – ma anche, al contrario, contro la testualizzazione delle scienze americane (affrontate, secondo la logica dei *cultural studies*, unicamente sul registro del «simbolico») che Bruno Latour e il suo collega Michel Callon dispiegano tutti gli strumenti di un *empirismo costruzionista*. Il loro interesse per

l'universo delle scienze si rivolge, in maniera pragmatica, agli oggetti, agli strumenti singolari, ai flussi immateriali, agli esseri-ibridi e alle macchine animate, a tutto ciò che sfugge insomma all'ambito del «simbolico»; ma anche attraverso una geografizzazione della scienza o l'applicazione di una sociologia quantitativa, poiché la localizzazione, il contesto culturale o i dati statistici e di budget non sono fattori secondari e volgari dell'attività scientifica, come vengono invece considerati da molti razionalisti francesi. Attraverso questo progetto costruzionista, ribattezzato anche da Latour «composizionista», si tenta dunque – allo scopo di mettere in luce i meccanismi discorsivi endogeni ma anche la funzione ideologica delle scienze – di smontare il dualismo semplicistico, ancora onnipresente in Francia, tra la scienza-discorso e la scienza come pratica, o tra le parole e il mondo (*words and world*), tra il realismo e il nominalismo, e ciò al fine di «non lasciare campo libero [...] ai soli naturalisti da una parte e ai decostruzionisti dall'altra»,⁴⁴ conclude Latour, preoccupati che il testualismo derridiano onnipotente negli Stati Uniti non venga a compromettere a sua volta anche il progetto dei *science studies*. Quanto Latour e i latouriani cercano di demistificare e di invalidare empiricamente, coincide precisamente con ciò che ostinatamente difendono Sokal e Bricmont contro la «minaccia» postmoderna e contro coloro che essi chiamano gli «errori» di Thomas Kuhn e di Paul Feyerabend (che hanno voluto, come essi dicono, «[aggirare] i problemi della verità e dell'oggettività»):⁴⁵ ciò che quelli invalidano, e ciò che questi vogliono salvare a ogni costo, è da una parte la continuità *progressista*, postulata dagli scienziati, tra le «conoscenze ordinarie» e il discorso scientifico compiuto, come se ci fossero due gradi di una medesima spiegazione oggettiva del reale, e dall'altra la netta discontinuità che essi affermano, per contro, tra i fatti e i discorsi, tra le «verità» della scienza e le estrapolazioni dei suoi commentatori: duplice smontaggio, insomma, del sapere unificato e della «verità» intatta.

Contro il progressismo e il naturalismo ancora dominanti, gli *science studies* mirano, in altri termini, a far emergere gli effetti di potere all'interno di ciascuna formazione discorsiva, e gli effetti di

discorso al cuore stesso delle pratiche. Cercano di mostrare, dopo molti altri tentativi scientifici, il modo in cui il cosiddetto mondo esterno e presunto tale, il mondo referenziale insomma, è sempre già intessuto, avvolto, attraversato da discorsi. Al di là del solo caso delle scienze, l'uscita dall'enclave intellettuale francese passa necessariamente attraverso alcune di questa *pratiche teoriche* che hanno in comune di non fare del discorso una sfera strettamente delimitata, né del «reale» un dato primo, puro o esteriore. Giacché ciò che tutti i razionalisti francesi sicuri del fatto loro considerano qui un po' frettolosamente come un vecchio ritornello strutturalista, un *linguistic turn* mal digerito o anche un relativismo testuale alla yankee, corrisponde in maniera affatto semplice a ciò che accade e si pensa, un anno sì e uno no, da un quarto di secolo nel resto dell'ambito intellettuale mondiale.

NOTE

¹ Cit. in Philippe Roger, *Il nemico americano*, cit., p. 495.

² Bernard-Henri Lévy, *La barbarie dal volto umano*, cit., p. 92.

³ Pierre Nora, «Que peuvent les intellectuels?», cit., p. 11.

⁴ Michael Löwy e Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contrecourant de la modernité*, Payot, Paris 1992, p. 284.

⁵ Secondo il titolo del saggio di François Furet, Jacques Julliard e Pierre Rosanvallon, *La République du Centre*, Calmann-Lévy, Paris 1988.

⁶ Anne Godignon e Jean-Louis Thiriet, «Pour en finir avec le concept d'aliénation», in *Le Débat*, settembre-ottobre 1989, n. 56.

⁷ François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1979, trad. di S. Brilli Cattarini, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁸ «La preuve du pudding», intervista con Bernard-Henri Lévy, in *Tel Quel*, autunno 1978, n. 77, pp. 25-35.

⁹ Bernard-Henri Lévy, *La barbarie dal volto umano*, cit., in particolare pp. 79-85.

¹⁰ Christian Jambet e Guy Lardreau, *L'Ange. Pour une Cynégétique du semblant*, Grasset, Paris 1976, trad. di G. Scalia, *L'angelo. Ontologia della rivoluzione. Per una cinegetica del fantasma*, Marsilio, Venezia 1978.

¹¹ Cit. in Didier Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 355.

¹² Cfr. André Glucksmann, *Le XI^e commandement*, Flammarion, Paris 1991, trad. di A. Serra, *L'undicesimo comandamento*, Longanesi, Milano 1992.

¹³ Gilles Deleuze, «À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général», in *Minuit*, maggio 1977, supplemento al n.

24, ora in Id., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, Paris 2003, trad. a c. di D. Borca, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Einaudi, Torino 2010, p. 111.

¹⁴ Ivi, pp. 107-113.

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Le regole dell'arte*, cit., p. 232.

¹⁶ Luc Ferry e Alain Renaut, *Il 68 pensiero*, cit.

¹⁷ Cfr. Luc Ferry, *L'Homme-Dieu, ou Le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996, trad. di S. Martini Viguzzi, *Al posto di Dio*, Frassinelli, Milano 1997.

¹⁸ Luc Ferry e Alain Renaut, *Il 68 pensiero*, cit., p. 22.

¹⁹ Bernard-Henri Lévy, *La barbarie dal volto umano*, cit., pp. 131-136.

²⁰ Pierre Nora, «Que peuvent les intellectuels?», cit., p. 7.

²¹ Luc Ferry e Alain Renaut, *Il 68 pensiero*, cit., pp. 92-93.

²² «Placer l'élève au centre du système est démagogique», intervista a Luc Ferry, in *Le Monde*, 17 aprile 2003.

²³ Per riprendere il titolo di un incisivo articolo di Gilles Châtelet, «Du chaos et de l'auto-organisation comme néoconservatisme festif», in *Les Temps modernes*, marzo-aprile 1995, n. 581.

²⁴ Armand Mattelart, *La Communication-monde*, La Découverte, Paris 1992, trad. di G. Salinas, *La comunicazione mondo*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 326.

²⁵ La quale, interrogata dalla stampa nazionale, può anche declinare nel senso di un realismo negoziatore una vecchia espressione di Foucault che denunciava il «regime politico [...] indifferente alla realtà». Cfr. «La société veut savoir pourquoi bouger...», intervista a Nicole Notat, in *Le Point*, 22 marzo 2002.

²⁶ François Ewald e Denis Kessler, «Les noces du risque et de la politique», in *Le Débat*, marzo-aprile 2000, n. 109.

²⁷ François Ewald, Nicolas de Sadelee e Christian Gollier, *Le Principe de précaution*, Presse Universitaires de France, Paris 2001.

²⁸ François Ewald, «Droit: systèmes et stratégies», in *Le Débat*, settembre-novembre 1986, n. 41, pp. 63-69.

²⁹ Id., *L'État providence*, Grasset, Paris 1986, p. 530.

³⁰ Michel Foucault, *La volontà di sapere*, cit., pp. 127-128.

³¹ François Ewald, *L'État providence*, cit., rispettivamente pp. 482-483 e 405-406.

³² Ivi, rispettivamente pp. 10-11, 603 e 524-526.

³³ Ivi, p. 527, corsivo mio.

³⁴ Ivi, p. 10.

³⁵ Cfr. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, trad. a c. di W. Privitera, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

³⁶ Michel Foucault, «Ariane s'est pendue», in *Le Nouvel Observateur*, 31 marzo – 6 aprile 1969, n. 229.

³⁷ Philippe Roger, *Il nemico americano*, cit., p. 437.

³⁸ Robert Harvey e Pascal Le Brun-Cordier, «Horizons», in *Rue Descartes. Revue du Collège international de philosophie*, estate 2003, n. 40, «Queer: repenser les identités», p. 4.

³⁹ Walter Benjamin, «Der Surrealismus», 1929 e «Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers», 1934, trad. di A. Marietti, «Il surrealismo. L'ultima istantanea sugli intellettuali europei» e «Sull'attuale posizione sociale dello scrittore francese», in *Avanguardia e rivoluzione. Saggi sulla letteratura*, Einaudi, Torino 1973, pp. 20, 58 e 61.

⁴⁰ Peter Starr, *Logics of Failed Revolt: French Theory after May '68*, Stanford University Press, Stanford 1995, p. 202.

⁴¹ Marilyn August e Ann Liddle, «Beyond Structuralism», in *SubStance*, primavera 1973, nn. 5-6, p. 227.

⁴² Bruno Latour, «The Promises of Constructivism», in Don Ihde e Evan Selinger (éds.), *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*, Indiana University Press, Bloomington 2003, cap. 2.

⁴³ *Empirica*, giacché l'epistemologia francese (dove si parla di «costruire i fatti») ha sempre visto nella scienza, per contro, una costruzione della *teoria*, come ricorda Latour, ma di una teoria che dipenderebbe soltanto da se stessa.

⁴⁴ Bruno Latour, «The Promises of Constructivism», cit.

⁴⁵ Alan Sokal e Jean Bricmont, *Imposture intellettuali*, cit., p. 89.

Conclusione. Differenza e affermazione

«Essere un traditore del proprio regno, traditore del proprio sesso, della propria classe, della propria maggioranza – quale altra ragione per scrivere? Ed essere traditore della scrittura stessa.»

GILLES DELEUZE, *Conversazioni*

E così la Francia ha ripudiato senza protestare i suoi *maîtres à penser* di ieri. Poi ha sbarrato la strada alle politiche identitarie in arrivo dall'America e alle teorie della società come groviglio di comunità. Alle nuove paure della globalizzazione e degli sradicamenti culturali ha potuto contrapporre soltanto gli stessi concetti, formalizzata più di due secoli fa, dall'universalismo umanista: *il* soggetto, *il* dibattito, *la* società o ancora quella astrazione progressista di un «altro mondo possibile». L'universalismo astratto, protocoloniale o neokantiano, e la sua violenza simbolica – veicolati dalle figure normative della *Repubblica* o del *progresso* – risuonano talvolta come le parole d'ordine di un certo provincialismo culturale. Per tutte queste ragioni, la Francia sembra avere disertato il dibattito intellettuale mondiale, di cui non ha adottato le nuove modalità universitarie né ha veramente raggiunto le reti internazionali e al quale essa ha gettato in pasto una decina di autori (e, oltre a ciò, tutta una *Stimmung* intellettuale e storica) marginalizzati in patria. L'élite francese ha giudicato inutile, se non pericoloso, mettere le loro ipotesi teoriche al servizio di una comprensione del presente, di un'esplorazione di questo mondo «divenuto per noi ancora una volta "infinito"» di cui parlava già Nietzsche, questo mondo che «racchiude in sé interpretazioni infinite».¹ I dibattiti di idee che echeggiavano trent'anni fa, fra qualche strada della *rive gauche*, le redazioni delle case editrici, i luoghi dedicati alle discussioni o le tribune della grande stampa

esercitavano ed esercitano ancora un certo peso, talvolta smisurato (grazie alla protettiva atmosfera universitaria), da New York a Città del Messico e da Tokyo a San Diego; i dibattiti di cui risuonano oggi questi stessi corridoi parigini fanno fatica a spingersi oltre il Pont Neuf, o a interessare gli stessi loro partecipanti.

La chiave di un simile cambiamento e del declino dell'influenza francese nel mondo da esso accelerato va forse ricercata, in fin dei conti, nel rapporto degli intellettuali francesi con Marx. In una decina d'anni gli intellettuali sono passati, senza altra transizione al di fuori della presa di potere intellettuale di cui sono stati ricordati i fatti, dal dogmatismo marxista di ieri all'abbandono puro e semplice del pensiero critico marxiano, tenuto in considerazione oramai soltanto da esegeti o nostalgici. In realtà, con buona pace dei detrattori marxisti della teoria francese, il successo mondiale di quest'ultima è stato possibile soltanto a fianco, a complemento, forse in sostituzione, ma sempre in concorso con Marx e con i marxismi ortodossi che la storia ha reso obsoleti. Deleuze, Foucault, Lyotard e persino la «ipercritica» derridiana incarnano in tal senso, ovunque tranne che in Francia, la possibilità di una critica sociale radicale *continuata* ma, in rapporto a Marx, alla fin fine detotalizzata, affinata, ramificata, aperta agli obiettivi del desiderio e dell'intensità, dei flussi di segni e del soggetto molteplice; gli strumenti insomma di una critica sociale *per oggi*. Da Chicago a San Paolo, le lotte sociali contemporanee, anche a breve termine o eccessivamente metaforiche o limitate assai spesso ai militanti dei campus e alla casta intellettuale, hanno comunque tutte integrato, nei loro obiettivi e nelle loro forme tattiche, la questione cruciale della *differenza*, della differenza sessuale, etnica, culturale, persino ontologica, ma sempre mobile, cangiante, disponibile a tutti gli usi e a tutti gli incroci. Tale questione decisiva, indissociabilmente epistemologica e sociale, è la questione affrontata dai progetti filosofici di Foucault, di Deleuze e Derrida, e in seguito aggirata dai nuovi *maîtres* dell'ambito intellettuale francese in nome di una finzione dell'Uomo comune e della democrazia borghese. Eppure, dagli immigrati non assimilati ai gruppuscoli infraculturali di collezionisti o di registi, dalle nuove ibridità sessuali o etniche ai rinnovati obiettivi del terrore e dalle

identità clandestine di internauti alle nuove forme di precariato professionale (emerse soprattutto dalla lotta dei lavoratori stagionali dello spettacolo), la questione della differenza ricopre tutte quelle situazioni, sempre più numerose, che non rientrano più nelle grandi sceneggiature della democrazia di mercato, repubblicana o federale; come altrettanti *resti* invisibili che poco per volta si producono, data l'impossibilità di inglobarli, dai significanti regolatori della comunità politica tradizionale: professioni, classi, distretti, confessioni, generazioni. Questa tematica della differenza è oggi anche il luogo di incroci fecondissimi, è il solo modo di articolare micropolitica e lotte sociali, di connettere i decreti astratti della comunità con i problemi del corpo e del quotidiano. La questione molecolare della differenza viene oggi ad attraversare le vaste totalità reificate del marxismo, dal *plusvalore* all'*ideologia*, le inquieta, le incrina, le rinnova. Le marginalità sessuali, i controritualità di quartiere, l'opacità delle ossessioni e tutte le forme di esilio interiore sono portatori di una differenza irriducibile, «tracciano un piano di consistenza che mina il piano di organizzazione del Mondo e degli Stati»; in altri termini è importante, oggi più che mai, mettere a confronto l'una con l'altra, e nei fatti, le categorie di *rivoluzione* e di *donna*, le lotte sociali e le «classi affettive» o ancora le forme di vita e le solidarietà militanti lontane, per favorire quei concatenamenti inediti grazie ai quali «un nuovo tipo di rivoluzione sta per diventare possibile»;² e questa volta al presente, lungo alcuni strati, *in vivo* attraverso alcuni modi di diserzione o, più tatticamente, di sabotaggio, ma in ogni caso lontano dal mito sostanzialista del «Grand soir» il quale è sempre stato, in quanto orizzonte inaccessibile, più fondamentalmente monoteista che comunista.

Davanti ai problemi di organizzazione e di enunciazione cui devono far fronte le minoranze di ogni ordine che tentano di raggrupparsi, la differenza rappresenta anche, nella dimensione quotidiana, la prova decisiva della *comunità*, delle sue metamorfosi storiche e delle sue aporie politiche; un vecchio concetto di comunità di cui il XX secolo ha rivelato le sanguinose lacerazioni, ma anche il necessario «principio di incompletezza». Giacché è proprio nella differenza, e nelle sue sublimati tattiche affinitarie, dibattute ma

indefinitamente ricondotte, che si fa oggi l'esperienza della comunità «inconfessabile» di cui parlava Maurice Blanchot. Una comunità che sempre «prende così fine in maniera altrettanto aleatoria di quella con cui comincia», rivela le illusioni della «comunione» ma si contrappone anche alle astrazioni collettive imposte dall'ordine sociale e dalla mitologia del lavoro; giacché questa comunità è legata a una *inoperosità* prima, a ciò che «si interdice di far opera e non ha per fine alcun valore produttivo», e con ciò stesso anche a ciò che nessuna frontiera arresta, poiché essa è quanto «include l'*esteriorità* d'essere che la esclude». ³ Si tratta, secondo questa logica, di esperienze primordiali quanto quelle della fanzine comunitaria, dell'azione di gruppo puntuale o dell'associazione militante quando vengono confrontate alla questione dell'inclusione e dei suoi limiti (chi raggruppare, a chi rivolgersi, chi e come attaccare?); eppure restano esperienze largamente impensate dalla cultura universalistica francese. Ma questa comunità singolare, precaria, che si confronta continuamente con l'impossibile assunzione della differenza, non è la scala mediana, o il mito della giusta misura tra «individuo» e «società»; il suo progetto, i suoi fallimenti e le sue sperimentazioni viventi permettono solo di ripopolare lo spazio freddo e anomico che poco per volta si è scavato tra gli ideali rinnegati (la volontà generale, la nazione sovrana) e le riterritorializzazioni identitarie aggressive, o tra le astrazioni del comune (*la società, il mondo*) e un ripiegò individualistico o familiare, salvifico ma escludente, e di cui va ricordata la celebre definizione tocquevilliana: «appartarsi dalla massa dei suoi simili e tenersi in disparte [...]; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a se stessa». ⁴ Fusione separatista, amniotica, che ha luogo *al di qua* della differenza, esattamente al contrario della comunità.

Infine e soprattutto, la differenza è una questione politica e filosofica troppo urgente per essere lasciata a coloro che la amministrano, che la organizzano, che la ridistribuiscono sapientemente lungo i segmenti del mercato. Nel periodo in cui non le era concesso il permesso di soggiorno nell'ambito intellettuale francese e alimentava i dibattiti teorici dell'università americana, la

differenza diventava infatti l'alleata provvidenziale del capitalismo avanzato, una delle componenti stesse del «nuovo spirito del capitalismo»⁵ sul punto di emergere, arricchita dall'assorbimento delle critiche rivoltele e di tutti i contrari. Discussa dai pensatori della minoranza degli anni ottanta, teorizzata dalle filosofie radicali degli anni settanta, affacciata con i corrispettivi identitari del grande movimento di contestazione sociale degli anni sessanta, la differenza ha finito soprattutto con l'autorizzare una segmentazione più fine del mercato, una estensione del capitale alle sfere della affinità furtiva e dell'intimità clandestina, della piccola differenza, o della differenza invisibile. Mentre avrebbe dovuto rovesciare le forze uniformanti del capitalismo occidentale, «la differenza [...] è nel frattempo diventata il principale strumento della gestione del biopotere»,⁶ strumento di una personalizzazione della «domanda», di una partizione dei corpi, di una rinaturalizzazione dei tipi sociali, come osserva il collettivo francese Tiquun, anch'esso emblematico delle nuove forme militanti che può assumere una critica *postidentitaria* dell'universale, con la sua teoria del «disastro» contemporaneo che si ispira tanto a Marx quanto alle nuove soggettività erranti, tanto al messianismo rivoluzionario quanto agli apporti più recenti di Deleuze e di Foucault.

È a questo versante che la teoria può e deve fare ritorno, sulle due sponde dell'Atlantico, come la sola forma di vigilanza politica appropriata alla transizione storica che stiamo vivendo. È su questo versante che possono non essere state inutili, né puramente retoriche, le discussioni sulla *theory* che occupano alcune frange dell'università americana e mondiale da un quarto di secolo a questa parte. Al di là delle chiacchiere e dei rituali da campus, sono state infatti vicine alla realtà mondiale, e al suo duplice processo congiunto di pluralizzazione e di assorbimento (o di esclusione e di integrazione), più di quanto non lo siano stati i dibattiti francesi dello stesso periodo. Nel momento in cui migliaia di giovani rossi europei abbandonavano *la Teoria* (la sua fervente maiuscola e il suo perentorio articolo determinativo), vecchia scienza marxista delle demistificazioni, per riprendere studi o carriere, emergeva oltreoceano, dietro alle agende ideologiche dei multiculturalisti e ai

paraocchi scolastici dei testualisti, una *theory* composita, esplorativa, praticabile; e ciò in conformità con la ricerca che era stata inaugurata da Foucault e da Deleuze di una *teoria* in rottura con l'idealismo metafisico, di una teoria che non fosse né una legge razionale, né una morale, né una storia dei testi, né soltanto una metafilosofia, di una teoria che consistesse in definitiva nell'*emettere ipotesi* ma in un senso completamente diverso rispetto a quello della tradizione scienziata: ipotesi *intensive*, generali e specifiche al tempo stesso, sui dispositivi comunitari, sui regimi discorsivi o sulla macchina di desiderio capitalistica.

Insomma, se si può trarre una lezione da questa invenzione americana della teoria francese, così come dal suo abbandono in Francia e dalle varie modificazioni con cui si è diffusa in tutto il mondo, questa lezione consiste in una continuità da ristabilire, costi quel che costi, contro le rappresentazioni polarizzanti e i discorsi binari: marxismo tedesco contro nietzschismo francese, nonostante il fatto che la micropolitica sia il prolungamento (e non la negazione) dell'idea di rivoluzione; fenomenologia francese contro «prospettivismo» (moltiplicazione dei punti di vista, pluralizzazione del soggetto) poststrutturalista, laddove quest'ultimo non è forse altro che una radicalizzazione (e una politicizzazione) di quello, come suggeriva Vincent Descombes;⁷ o ancora comunitarismo americano contro universalismo francese, che dissimulano dietro a differenti approcci e ambiti la convergenza profonda di due potenze alleate, o le dispute suggerite da Bourdieu tra «due imperialismi dell'universale»⁸ in concorrenza tra loro ma complementari. Resta dunque da saldare, da connettere, da continuare a mettere in contatto, per esempio, Marx e le teorie non dialettiche della differenza, le lotte per i diritti civili e le politiche identitarie dell'università, il romanticismo rivoluzionario e le micropolitiche più tattiche, il sesso o la razza e la classe sociale, i radicalismi teorici americani e le nuove forme di dissidenza sociale in Francia: dalle aule universitarie alle politiche gruppuscolari si tratta di ristabilire altrettante continuità contro i fatalismi alla moda del postmoderno, della fine della storia e della generazione perduta, e le loro impotenze. Il materialismo, in quanto tradizione intellettuale, è

anzitutto questa diffidenza gioiosa nei confronti di tutti i discontinuismi e delle loro false separazioni. Si tratta di un lavoro di collegamento, in altri termini, contro il mito delle rotture, contro il fantasma delle lacerazioni e delle disconnessioni.

Probabilmente, negli Stati Uniti più che altrove, era necessario porsi con grande intensità le questioni della differenza e della comunità, affrontare il compito di ristabilire le continuità, il vecchio problema del discorso nei suoi rapporti con l'azione e con i poteri. Là e non altrove, per ragioni molteplici che sono proprie della situazione dell'America alla fine del XX secolo: una macchina universitaria creata per produrre concetti, l'atteggiamento sperimentale di un paese nuovo e plurale che deve sempre *passare ad altro* (*move to something else*), il trionfo storico dell'impero americano durante questo medesimo periodo, la nuova polarità ideologica di fine secolo disegnata per reazione dalle sue élite intellettuali (l'Occidente contro le sue minoranze) e sino alla sconvolgente capacità del suo libero mercato di assorbire in continuazione a proprio vantaggio la negatività che voleva lasciare all'esterno e che finirà per diventare un *diversivo*. Forse da nessun'altra parte come negli Stati Uniti un insieme di testi filosofici stranieri così impegnativi, così radicalmente innovativi eppure così contestualizzati, poteva diventare abbastanza familiare per rivestire la dimensione narrativa, allegorica e persino antropomorfa ben presto introdotte dalla French Theory: segno inequivocabile che qualcosa è riuscito a penetrare l'*immaginario* americano. *Panopticon* o simulacro, come si è visto, sono infatti divenuti personaggi concettuali familiari, il significante fluttuante o il corpo senza organi sono diventati ritornelli culturali, mentre i nomi stessi di Foucault o di Derrida sono diventati eroici patronimici. È anche ciò che fa di questa avventura, più che un banale episodio della storia intellettuale di oltreoceano, una vera e propria *prosopopea*: la storia di concetti, di autori, di testi e di procedure tutti personificati, *in situ*, l'uno dopo l'altro.

Una volta estratta dalla sua matrice universitaria e sloggiata dai campus, o per lo meno liberata dall'influenza che hanno su di essa gli esegeti di professione, la teoria può ancora offrire ai suoi fruitori una

capacità di decifrare nel discorso dominante tutte le operazioni di potere e di imposizione di norme. Inoltre, in quanto sogno di una *presa teorica sul mondo*, vecchio sogno da accademico ma anche da militante, la storia della French Theory è esemplare al tempo stesso del processo di cui è contemporanea, del ritrarsi della modernità, di quel processo postmoderno di messa in discussione di quanto resta di vitale,⁹ e nello stesso tempo di un appello alla vita, di quel puro desiderio di eroismo che sempre mantennero, senza correre rischi, gli intellettuali di transizione, gli intermediari anonimi e tutti i commentatori. Perché la teoria francese incarna anche, nell'università e oltre, la speranza che il discorso restituisca vita alla vita, che esso dia accesso a una forza vitale intatta, che la logica mercantile e i cinismi ambientali avrebbero risparmiato.

In effetti non bisognerebbe infine dimenticare l'autentico desiderio di eroismo che la teoria manifesta, come accade nel caso di ogni pensiero radicale o radicalizzato: il sogno di un'azione in cui si annulla ogni discorso, il sogno di una resistenza in atto o di un sacrificio definitivo. Quel sogno non è nemmeno proprietà di una casta di professori americani mollemente adagiati tra gli edifici spumeggianti di un campus senza frontiere. Quel sogno è anche, in realtà, quanto hanno ricevuto in eredità tutti i giovani occidentali espropriati dalla storia, i militanti rivoluzionari di trent'anni fa che non avevano potuto fare la scelta della resistenza, gli attivisti minoritari di oggi che non hanno potuto sognare la rivoluzione, i neoterzomondisti di sempre che non hanno potuto prendersi i rischi della decolonizzazione. È l'eroismo tardivo, teorico *in mancanza di meglio*, di coloro che saranno sempre assillati dall'esperienza che li ha preceduti. Ora, sebbene in maniera diversa per ciascuno di quegli autori, c'è nella loro etica dell'*affermazione* una medesima macchina da guerra contro le logiche del risentimento, della nostalgia, della colpa; una macchina programmata per sabotare l'odio di se stessi, per smontare la sensazione – che l'intellettuale contemporaneo ha saputo raffinare sino all'intima crudeltà – di arrivare troppo tardi, invano, all'indirizzo sbagliato (*wrong place* e *wrong time*). Una macchina *etica* oggi più preziosa che mai, a Parigi come a Harvard.

Occorre riconciliare l'eroismo con il qui e ora,

decolpevolizzarne le motivazioni. O, più esattamente, mantenere l'eroismo e la sua bella energia estatica ma liberarlo da una certa sottomissione alle istanze negative (la referenza, il Padre, l'azione concepita come *altro* e sempre a venire) e tirarlo piuttosto dalla parte del tradimento positivo, del «tradimento» nel senso in cui Deleuze, a proposito di Jean Genet o di T.E. Lawrence, era riuscito a ripositivizzare questo concetto, associandolo cioè a un esilio del soggetto, all'erramento creativo, a una certa potenza della vergogna e alla flessibilità prima dell'etica.¹⁰ Il tradimento è infatti proprio ciò che accade nel momento in cui un testo, un'opera d'arte, un concetto se ne vanno in terre lontane per *divenire* tutt'altra cosa da ciò che erano alla fonte, nel loro contesto di origine: tradimenti felici, spostamenti produttivi. Errore, cattiva lettura, cattivo uso, triplice virtù dei transfert culturali. Dietro il pessimismo e le contestabili partizioni, lo riconosceva lo stesso Oswald Spengler, da vecchio e al limite del XX secolo, quando per primo diagnosticò un inesorabile «tramonto dell'Occidente», osservando però anche, quasi di passaggio, l'importanza degli incroci, delle influenze, di quell'«*arte di un metodico equivocare*» che non si potrà mai più dissociare da una pura essenza di ogni cultura: «Quanto più si esaltano i principi di un pensiero estraneo, tanto più se ne muta certamente e fondamentalmente il senso»; cosa di cui egli già sembrava rallegrarsi allorché, per illustrare il proprio pensiero, faceva l'elogio della «traccia» di Platone in Goethe e «la storia dei “tre Aristotele”, di quello greco, di quello arabo e di quello gotico».¹¹ Resta ancora da scrivere la storia di questi provvidenziali errori di calcolo, di questi tradimenti creativi, se non performativi, una storia movimentata che talora trapela da una parte o da un'altra. Un vasto cantiere attraverso il quale scoprire le virtù politiche, e non soltanto culturali, delle contaminazioni e delle riappropriazioni, i cui esempi storici non si contano più: la formalizzazione occidentale della matematica araba, le distorsioni umanistiche della morale antica nella poesia del Rinascimento, l'influenza delle incisioni europee sulla stampa giapponese, le letture francesi di Heine o di Hegel durante la Terza Repubblica, oggi i programmatori indiani dell'informatica americana o i dj cinesi che mixano musiche a loro volta ibride che provengono

dal grande Ovest, o ancora questa combinazione di forze antinomiche sino alla loro «scomparsa» caratteristica delle culture di confine di Istanbul o di Hong Kong.¹² Senza dimenticare, nel Messico coloniale del XVI secolo, quei sorprendenti affreschi che andavano a comporre gli operai indiani nelle dimore dei loro padroni, mescolando alla loro tradizione pittorica ancestrale i contributi della pittura italiana e i riferimenti ai racconti dei navigatori o persino alle *Metamorfosi* di Ovidio.¹³

Pensieri viventi. Sono superfici sensibili, pelli sfiorate, pieghe scure: non tanto un *corpo* di pensieri, mite e carnoso, quanto una zona di contatti e di frontiere erose. Basta una sola citazione, la ripresa di un argomento, un libro menzionato o un'intera opera nella cancellazione del suo nome proprio. La loro circolazione, la loro trasformazione, il loro trasferimento lontano dal contesto che li vide nascere e persino l'audacia con cui sono stati usati, contro le modalità d'uso di una didattica dei testi, costituiscono nel loro insieme – dopo che hanno lasciato il loro autore ma prima che un corpus non li avesse già imbalsamati – tutta l'*erotica* del pensiero. La sua incerta erranza. L'attrito dei due termini sembra scuotere la polvere di un'epoca passata; eppure, l'idea di una *libido teorica* (non un godimento di parole, ovviamente, bensì un rapporto *libidinale* con la teoria) non aveva atteso gli anni settanta per ricordarci l'ancestrale prostituzione dei testi, le loro occhiate provocanti sui marciapiedi della storia, tanto più promettenti quanto meglio sfuggono al controllo dei loro tristi protettori, eredi ufficiali o esegeti di scuola. Questo adescamento dei testi non è affatto una questione di metafora, è invece una questione che riguarda la contrapposizione del desiderio come gioco – nel senso della meccanica – come termine, come slittamento, alla proscrizione della benché minima fluttuazione, all'ispezione delle buone articolazioni, che dal canto loro presiedono alle interpretazioni legittime. Queste ultime postulano una sorgente magica, maiuscola, una essenza testuale con la sua verità monosemica. E giudicano severamente, col loro metro, le letture straniere, le spigolature studentesche, le riprese frammentarie e tutte le strumentalizzazioni, in quanto si tratterebbe di distorsioni simpatetiche, ma che invaliderebbero il loro carattere

di blasfemia. Il desiderio in questione si surriscalda invece a contatto con i testi, interi o a brani, a misura di un intervallo primo al quale si deve la *vita* dei testi: intervallo tra l'irruzione della scrittura e la sua normalizzazione antologica, tra le logiche settoriali e i rischi della posterità, tra gli effetti di moda e il cambiamento sotterraneo di paradigmi. Si apre così una zona priva di regole tra controllori di origine e proprietari futuri, una zona fatta tutta a interstizi al riparo della quale, lontano dai guardiani dell'Opera, i testi saranno messi in opera: si iscriveranno lungo alcuni percorsi, tatueranno corpi, investiranno pratiche e raccoglieranno inedite comunità. All'interno di un simile intervallo si è giocata negli Stati Uniti, all'inizio degli anni ottanta, l'invenzione della teoria francese. Un intervallo aperto, nel cavo del quale la sua potenza si mantiene intatta.

NOTE

¹ Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, in *Opere*, edizione italiana a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. V, t. II, n. 374, p. 254.

² Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, cit., p. 155.

³ Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Minuit, Paris 1983, trad. di M. Antomelli, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 83 e 22-23.

⁴ Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., p. 589.

⁵ Cfr. Luc Boltanski e Eve Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999.

⁶ «Ecographie d'une puissance», in *Tiqqun 2*, «Zone d'Opacité Offensive», 2001, p. 217.

⁷ Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre*, cit., pp. 218-219.

⁸ Pierre Bourdieu, «Deux impérialismes de l'universel», in Christine Fauré e Tom Bishop (éds.), *L'Amérique des Français*, François Bourin, Paris 1992.

⁹ Processo che faceva dire già a Adorno che «la vita è diventata l'ideologia della propria assenza», *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1951, trad. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p. 227.

¹⁰ Cfr. Gilles Deleuze, «La honte et la gloire: T.E. Lawrence», in *Critique et clinique*, Minuit, Paris 1993, trad. di A. Panaro, «La vergogna e la gloria: T.E. Lawrence», in *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 151-164.

¹¹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, trad. di Julius Evola, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia*

mondiale, Guanda, Parma 1991, pp. 731-732.

¹² Cfr. Ackbar Abbas, *Hong Kong, Culture, and the Politics of Disappearance*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.

¹³ Un'arte sincretica cui Serge Gruzinski ha dedicato un bellissimo studio, *La Pensée métisse*, Fayard, Paris 1999.

Postfazione alla seconda edizione

Bastano pochi anni. Tra il tempo lungo delle mutazioni antropologiche e gli istanti sincroni della micropolitica, la scala mediana di alcuni anni si presta certo a tutti gli errori di prospettiva e alle semplificazioni del tempo mediatico. Occorre tuttavia arrischiarsi, perché proprio da qualche anno, e da quando non molto tempo fa questo libro fu scritto, si assiste a un'accelerazione improvvisa del fenomeno qui evocato, ossia di una parziale apertura da parte dell'ambito politico e intellettuale francese a tutto ciò che i suoi animatori ufficiali avevano creduto di poterne proscrivere con i termini *passe-partout* di «comunitarismo» e di «relativismo» americani: *minority studies*, *cult. studs.*, teorie multiculturali, analisi interdisciplinare *seria* dei prodotti dell'industria culturale e tutte le militanze identitarie e postidentitarie (dai *queers* al meticcciato) non nazionali. La Francia sembra insomma in grado di colmare questo ritardo, se non addirittura di aggiungervi, ancorché forse troppo di rado, la sua attenzione, nella forma di una critica *politica* dei nuovi dogmi culturalisti, considerata stavolta seriamente¹ e non più soltanto sulla base di una condanna ideologica *a priori*. Dall'irresistibile internazionalizzazione delle problematiche al cambiamento di generazione intellettuale, passando attraverso i nuovi circuiti di diffusione dei saperi, i fattori di una simile evoluzione sono troppo numerosi e troppo complessi per poter essere affrontati in questa sede. È tuttavia possibile indicarne qualche inequivocabile *segno*, tra quelli enumerati in questo libro a carico dell'isolamento francese.

In primo luogo il fiorire delle traduzioni nell'ambito delle scienze umane, con cui si pone termine a venticinque anni di isolazionismo intellettuale francese; non per caso tali traduzioni vengono (più sovente) pubblicate da una nuova categoria di editori,

piccole case editrici impegnate che si rivolgono prima di tutto a un pubblico studentesco e militante. Per fare qualche esempio, abbiamo visto uscire in francese, in soli due anni, il classico di Paul Gilroy *The Black Atlantic*,² non meno di cinque titoli della filosofa Judith Butler (tra cui l'attesissimo *Gender Trouble*),³ sei o sette titoli del critico sloveno Slavoj Žižek,⁴ ma anche il primo libro tradotto dell'intellettuale nero Cornel West,⁵ le due prime introduzioni in francese all'opera del filosofo Richard Rorty⁶ e i primi testi disponibili in francese (per ora all'interno di atti di convegni o di raccolte collettanee) di universitari nordamericani dell'importanza di Leo Bersani, David Halperin, Gayle Rubin o Drucilla Cornell. La scomparsa di Edward Said è stata occasione di un omaggio tardivo ma insistente (e indipendente dalla sua difesa della causa palestinese) e della ristampa di alcuni dei suoi saggi più importanti. Per il 2006 è anche annunciata una raccolta di saggi della storica delle scienze e «cyborgfemminista» (come lei stessa si definisce) Donna Haraway, compreso il testo culto della fine degli anni ottanta, il *Cyborg Manifesto*.⁷ Anche la testa di ponte americana della Scuola di Francoforte, da Nancy Fraser a Seyla Benhabib, si fa conoscere meglio in Francia, il che costituisce un elemento chiave per una triangolazione possibile del dibattito intellettuale oltreoceano.⁸ Se pure in questo nutrito gruppo di traduzioni mancano ancora i più grandi critici marxisti o paramarxisti della teoria francese nell'ambito angloamericano (né Fredric Jameson, archeologo critico del postmoderno, né Gayatri Spivak, femminista postcoloniale, né il duo Chantal Mouffe e Ernesto Laclau, teorici della «democrazia radicale», sono ancora disponibili in francese), un attacco *ad hominem* contro l'ideologia neoliberale e l'«insulsaggine» del pensiero francese da trent'anni a questa parte – attacco proveniente stavolta dal marxismo letterario britannico – ci ricorda lo statuto di inaggirabile riferimento nel mondo anglosassone dei vari Foucault, Deleuze e Derrida, ma anche di Lacan o Jean-Luc Godard: si tratta della controversia sapientemente organizzata all'inizio del 2005 intorno al breve saggio di Perry Anderson, *La Pensée tiède*, il quale si rammaricava della presa del potere degli intellettuali di governo e dei nuovi filosofi negli anni ottanta a spese della «tradizione francese di ribellione», cui

Pierre Nora rispondeva tentando di dissociare «pensiero libero» e ribellione (o rivoluzione).⁹

Comunque, al di là delle sole traduzioni, è soprattutto possibile oramai mettere i contributi teorici e politici degli universitari radicali americani al servizio di una critica politica forte dell'universalismo repubblicano alla francese, anche se un tale gesto, impensabile per ora presso gli intellettuali di massa, deve ancora servirsi delle scorciatoie dei discorsi in favore della minoranza sessuale in quanto tale, per esempio nel caso di Marie-Hélène Bourcier,¹⁰ o dei dossier delle riviste più vicine al pensiero di Foucault e di Deleuze, da *Chimères* a *Multitudes*. Durante questo periodo l'università francese, meno timidamente di qualche anno fa, organizza convegni e centri di studio sulla teorica *queer*, sui dibattiti femministi americani, sul paradigma postcoloniale o persino sui *performance studies*, al crocevia fra le teorie del corpo performativo (da Derrida a Judith Butler) e gli universi francesi della danza e del teatro.¹¹ La cosa significativa sta nel fatto che spesso non si tratta tanto di un calco delle posizioni e delle polarità americane, quanto dell'opportunità di affilare le proprie armi critiche e teoriche, adattate al contesto specifico della Francia di questo inizio di millennio, attingendo sia dal corpus anglosassone sia dai testi canonici della teoria francese. Si possono infatti trapiantare i testi, ma non si potrebbe ovviamente importare un contesto, e proprio in virtù di un tale senso di spostamento alcuni intellettuali e militanti francesi danno vita oggi con i testi in questione a quel rapporto di uso, di messa in opera e dunque anche di inventario critico che prima di loro ha saputo svolgere l'università americana, e che l'università francese e la sua tradizione di disincarnata esegesi avevano a lungo ritenuto illegittimo. Aspetto recentemente attestato, malgrado la febbre commemorativa e gli entusiasmi puntuali e solenni da essa suscitata, da una certa inflessione pratica e politica riscontrabile in occasione delle celebrazioni di Foucault e di Deleuze – rispettivamente per il ventesimo (2004) e per il decimo (2005) anniversario della morte – ma anche dall'omaggio nazionale non poco paradossale (per un paese che per molto tempo ha rifiutato la sua opera) reso a Jacques Derrida nel momento della sua dipartita nell'ottobre del 2004; a ben

guardare, nel concerto di luttuose e magari ipocrite contrizioni, si potevano infatti distinguere le confessioni molto interessanti di militanti, di poeti o persino di musicisti venuti a raccontare l'uso da loro fatto di alcuni testi o di alcuni concetti. L'esempio più sconcertante, sebbene in mezzo a una pletora di commemorazioni più convenzionali, di questo nuovo rapporto d'uso, libero e politicamente significativo, è forse il provocatorio fascicolo dedicato dalla rivista *Vacarmes* a Michel Foucault: dalle strategie di Act Up al nuovo paesaggio carcerario e da Sos Racisme alla carta europea dei campi di detenzione di immigrati clandestini, gli strumenti foucaultiani vengono sottoposti alla prova del presente per distinguere in maniera del tutto onesta ciò che ne risulta ancora utilizzabile da ciò che appartiene oramai a un'epoca passata.¹²

Difficile, ovviamente, trarre conclusioni definitive da una tale evoluzione e da sintomi così disparati, oltre che localizzati. Tanto più che in virtù di questo ritorno in auge, i media e le istituzioni non mancano a loro volta di mettere in atto le loro tattiche di riappropriazione, o di circoscrivere magari una nuova nicchia di mercato intorno a questi «pensieri ribelli».¹³ Se un nuovo rapporto con questi testi di trenta o quarant'anni fa e l'apertura tardiva alle correnti che essi hanno alimentato oltreoceano e nel resto del mondo possano venire a fecondare in Francia nuove pratiche, artistiche o militanti, e a contribuire a modificare la mappa del territorio intellettuale, si potrà giudicare soltanto a medio e a lungo termine. Infatti, una tale evoluzione rinvia, in fin dei conti, allo spazio sociale nel suo insieme, tanto all'apparato ideologico dominante quanto ai ribaltamenti culturali e simbolici di grande ampiezza, e non solamente all'organizzazione dell'istituzione universitaria e neppure all'ambito di produzione dei discorsi. Se emergono i segni di una distensione francese di fronte alle questioni e alle correnti di pensiero descritti in questo libro, permangono ancora possenti ostacoli al loro estendersi al di là delle cerchie direttamente coinvolte. Ma la direzione sembra presa, la cattiva sorte spezzata e la molla è carica: forse in Francia può finalmente emergere, nel momento in cui si discute dell'Europa e della sinistra in crisi, un'inedita politica dei testi, oltre a una critica sociale largamente

rinnovata. Forse in tal senso, e in ogni caso, la troppo lunga parentesi degli anni ottanta finalmente si chiude.

F.C., 2005

NOTE

¹ Come mostrano, tra altri esempi, i dibattiti tenutisi nel maggio del 2004 in occasione delle giornate di studio della Société d'histoire moderne et contemporaine intorno al tema «Bisogna aver paura dei *cultural studies*?».

² Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London New York 2002, trad. francese *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, L'Éclat, Paris 2003.

³ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris 2005; *Antigone, la parenté entre vie et mort*, Epel, Paris 2003; *Humain inhumain. Le travail critique des normes*, Éditions Amsterdam, Paris 2004; *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, ivi; *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, ivi.

⁴ Si può per lo meno citare *Que veut l'Europe? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, *La Subjectivité à venir. Essais critiques sur la voix obscène*, Climats, Paris 2005 e *Vous avez dit totalitarisme? Cinq essais sur les (més)usages d'une notion*, Éditions Amsterdam, Paris 2004.

⁵ Cornel West, *Tragicomique Amérique*, Payot, Paris 2005.

⁶ Jean-Pierre Cometti (éd.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, L'Éclat, Paris 2004, e Marc Van Den Bossche, *Ironie et solidarité. Une introduction au pragmatisme de Rorty*, L'Harmattan, Paris 2004.

⁷ Donna Haraway, *Des singes, des cyborgs et des femmes*, Éditions Jacqueline Chambon, Nîmes et Rodez 2006.

⁸ Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?*, La Découverte, Paris 2005.

⁹ Perry Anderson, *La Pensée tiède. Un regard critique sur la*

culture française, seguito da Pierre Nora, «La pensée réchauffée», Seuil, Paris 2005.

¹⁰ Cfr. Marie-Hélène Bourcier, *Sexpolitiques. Queer Zones 2*, La Fabrique, Paris 2005.

¹¹ Come testimonia per esempio la tavola rotonda «Penser la performance?» organizzata all'università Paris-X nel giugno 2005.

¹² «Michel Foucault: 1984-2004», in *Vacarmes*, autunno 2004, n. 29.

¹³ Per riprendere il titolo di un fascicolo speciale su Foucault, Derrida e Deleuze pubblicato nel maggio del 2005 dalla rivista *Sciences humaines*.

Ringraziamenti

Questo libro non sarebbe stato possibile senza la disponibilità, le intuizioni personali e i generosi racconti di tutti gli attori e osservatori di questa storia della French Theory che hanno con buona disposizione voluto darmi la loro versione, donandomi in amicizia uno o più incontri, in Francia o negli Stati Uniti. Esprimo qui tutta la mia gratitudine nei loro confronti: Jean Baudrillard, Richard Bernstein, Leo Bersani, Sara Bershtel, Tom Bishop, George Borchardt, Peter Brooks, Fulvia Carnevale, Mary-Ann Caws, Sande Cohen, Antoine Compagnon, Régis Debray, Michel Delorme, Michael Denny, Jacques Derrida, Joël des Rosiers, Élie During, Éric Fassin, Michel Feher, Stanley Fish, Jim Fleming, Todd Gitlin, Stephen Greenblatt, Peter Halley, Jeanine Herman, Denis Hollier, Dick Howard, Laurent Jeanpierre, John Kelsey, Fram Kitagawa, Chris Kraus, Lawrence Kritzman, Sanford Kwinter, Michèle Lamont, Knight Landesman, Bruno Latour, Jean-Jacques Lebel, Sylvère Lotringer, Masuda Matsuie, Jeffrey Mehlman, Nancy Miller, J. Hillis Miller, Paul Miller alias DJ Spooky, Claire Parnet, John Rajchman, Willis Regier, Carlin Romano, Edward Said, Marc Saint-Upéry, André Schiffrin, Eve Kosofsky Sedgwick, Richard Sieburth, Thomas Spear, Gayatri Chakravorty Spivak, Allucquere Rosanne Stone, Enzo Traverso, Bernard Tschumi, Jorge Volpi, Moriaki Watanabe, Lindsay Waters.

I miei ringraziamenti vanno anche all'amicizia di Hugues Jallon, al suo sguardo affilato e alla sua intelligenza di lettura che mi hanno permesso di elaborare il testo definitivo.

Sommario

Introduzione. L'effetto Sokal

PRIMA PARTE. L'invenzione di un corpus

1. Preistorie
2. L'enclave universitaria
3. La svolta dei «seventies»
4. Letteratura e teoria
5. I cantieri della decostruzione

SECONDA PARTE. Gli usi della teoria

6. Politiche identitarie
7. La controffensiva ideologica
8. Star da campus
9. Studenti e fruitori
10. Pratiche artistiche
11. Macchinazioni teoriche

TERZA PARTE. Andate e ritorni

12. La teoria-norma: una influenza prolungata
13. La teoria-mondo: un'eredità planetaria

14. Nel frattempo, in Francia...

Conclusione. Differenza e affermazione

Postfazione alla seconda edizione

Ringraziamenti